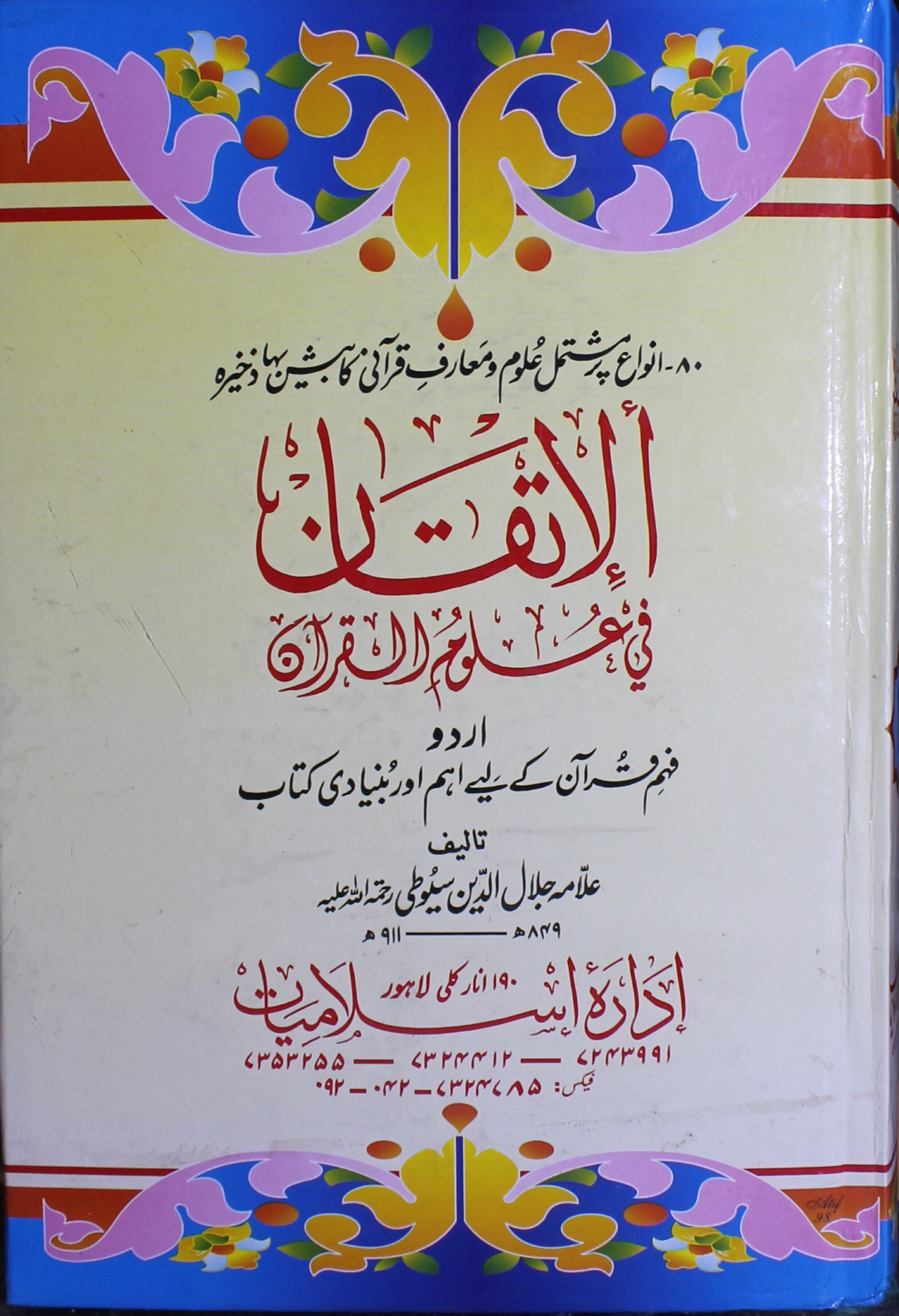
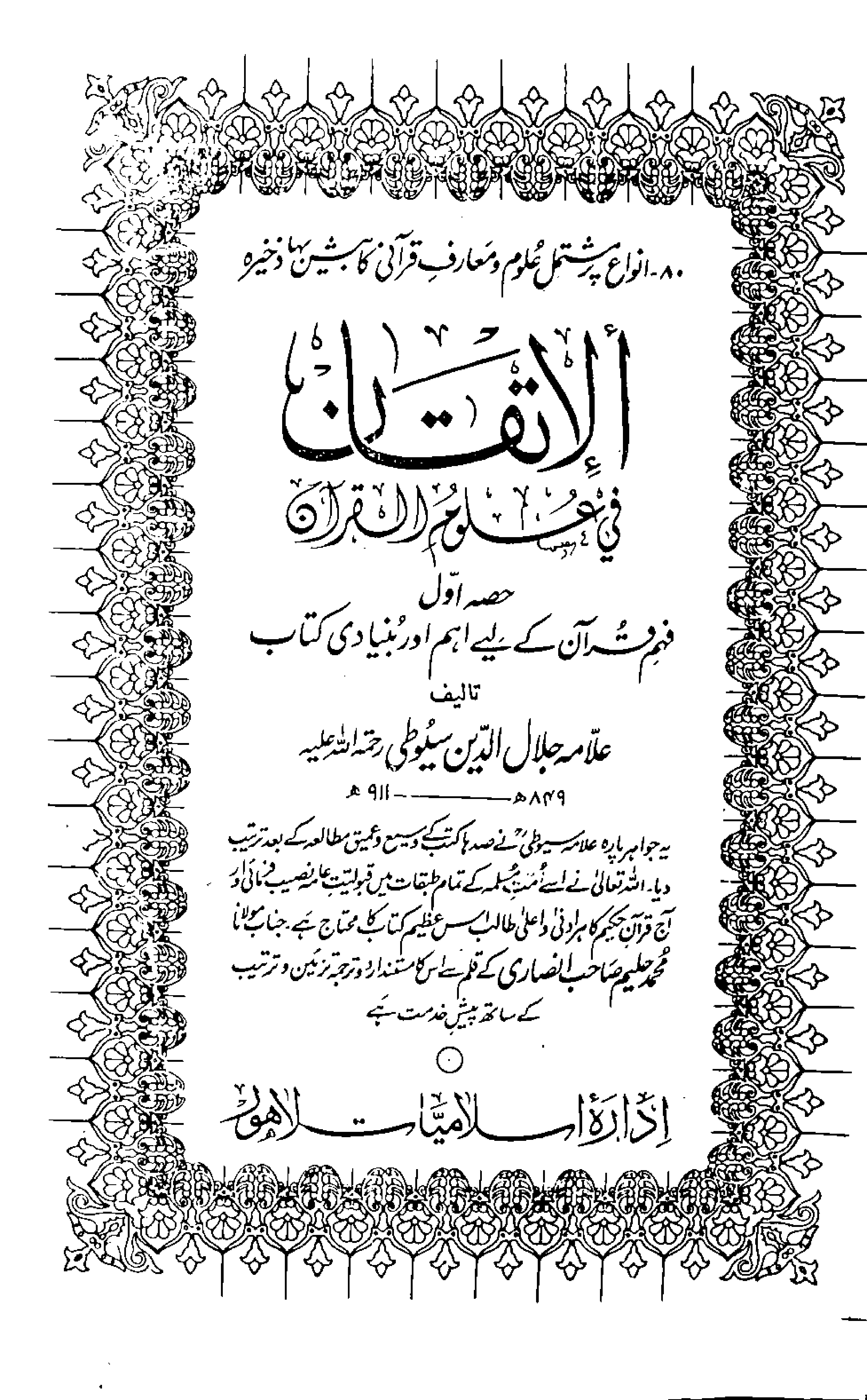

۸۰-انواع پر مشتمل علوم ومعارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ
الإتقان
في علوم القرآن
اردو
فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب
تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ
۸۴۹ھ ـــ ۹۱۱ھ
۱۹۰ انار کلی لاہور
ادارہ اسلامیات
۷۲۴۳۹۹۱ ـــ ۷۳۲۴۴۱۲ ـــ ۷۳۵۳۲۵۵
فیکس: ۰۹۲ ـ ۰۴۲ ـ ۷۳۲۴۷۸۵



۸۰۔انواع پر مشتمل علوم و معارفِ قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الإتقان في علوم القرآن

حصہ اوّل

فہمِ قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ جلال الدّین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۴۹ھ ـــــــــ ۹۱۱ھ

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صدہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے اُمتِ مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیتِ عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآنِ حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔ جناب مولانا محمد حلیم صاحب انصاری کے قلم سے اس کا مستند اردو ترجمہ تزئین و ترتیب کے ساتھ پیشِ خدمت ہے

ادارۂ اسلامیات لاہور

پہلی بار عکسی طباعت ——————— ذیقعدہ ۱۴۰۲ھ ، اگست ۱۹۸۲ء
باہتمام ——————— اشرف برادران سلمہم الرحمٰن
ناشر ——————— ادارۂ اسلامیات ۔ لاہور
طباعت ——————— نفیس پرنٹرز ۔ لاہور
کل تعداد صفحات جلد اوّل ——————— ۵۸۰ صفحات
قیمت ، کامل ۲ جلد مجلد ———————



ملنے کے پتے

ادارۂ اسلامیات ، ۱۹۰ - انار کلی لاہور
دارالاشاعت ، اردو بازار ۔ کراچی نمبر ا
ادارۃ المعارف ، ڈاک خانہ دارالعلوم ، کراچی نمبر ۱۴
مکتبہ دارالعلوم ۔ دارالعلوم ۔ کراچی نمبر ۱۴

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ ناشر

نحمدہٗ ونصلّی علیٰ رسولہ الکریم ۔ اما بعد

علومِ قرآن اور مبادیاتِ تفسیر کی اہم اور لازوال کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" کا اُردو ترجمہ آپ کے سامنے پیش ہے۔ اَسی اقسام پر مشتمل قرآنی علوم و معارف کا یہ بیش بہا ذخیرہ اپنے وقت کے امام، نامور مصنف، مفسر و محدث، علامہ جلال الدین سیوطی رح نے نویں صدی ہجری میں وسیع مطالعہ اور طویل غور و فکر کے بعد ترتیب دیا۔ نویں صدی ہجری سے اب تک قرآن، علومِ قرآن، تفسیر، اصولِ تفسیر کی جتنی کتابیں لکھی گئیں اُن تمام کے مصنفین اس کتاب سے استفادہ کرتے چلے آئے اور اس عظیم کتاب کی افادیت کو کسی بھی نئی تصنیف نے متاثر نہ کیا۔ منجانب اللہ اس کتاب کو جو قبولیت حاصل ہوئی وہ روزِ روشن کی طرح عیاں ہے اور آج "علامہ سیوطی رح" اور "الاتقان فی علوم القرآن" کا نام ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہے اور دونوں مشرق و مغرب میں کسی دینی طالب علم کے لیے محتاجِ تعارف نہیں۔

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں تو بلا مبالغہ صدہا کتب تحریر کیں، جن کی تعداد ۵۶۱ سے ۵۷۶ کے درمیان ہے اور ان میں بیسیوں کتابوں کو قبولیتِ عامہ نصیب ہوئی مگر اُن کی اس کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" نے جو استنادی حیثیت پائی وہ آج شاید اُن کی کسی اور کتاب کو حاصل نہیں۔ ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء ۔

اِس نادر کتاب کا اُردو ترجمہ اس صدی عیسوی کی ابتداء میں جناب مولانا محمد حلیم انصاری ردولوی رح نے کیا تھا۔ جو امرتسر سے شائع ہُوا۔ یہ ترجمہ مستند ہونے کے ساتھ ساتھ بہت آسان بھی ہے اور اس میں قطع برید سے کام نہیں لیا گیا۔ اب "ادارۂ اسلامیات" اس ترجمہ کو (بحمد اللہ و توفیقہ) اپنی روایات کے مطابق محنت اور زیب و زینت کے ساتھ شائع کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہے۔ اللہ عزّ وجل اس خدمتِ قرآن کو مصنف، مترجم اور ناشر سے قبول فرمائیں اور اس کو ہم سب کے لیے ذریعۂ نجات بنا دیں۔ آمین!

اشرف برادران (سلّمہم الرحمٰن)

اِدارۂ اِسلامیات ۔ لاھور

اِدارہ اِسلامیات

پبلشرز، بک سیلرز، ایکسپورٹرز

★ — دینا ناتھ مینشن، مال روڈ، لاہور
فون ۷۲۴۳۶۱۲، فیکس ۹۲-۴۲-۷۲۳۲۴۸۵

★ — ۱۹۰، انارکلی، لاہور، پاکستان
فون — ۷۲۳۲۹۹۱ - ۷۳۵۲۲۵۵

★ — موہن روڈ
چوک — اُردو بازار، کراچی فون ۷۲۲۴۳۰۱



فہرست مضامین "الاتقان فی علوم القرآن" (اردو) حصہ اول

سترھویں نوع (۱۷)

قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام ۱۳۲

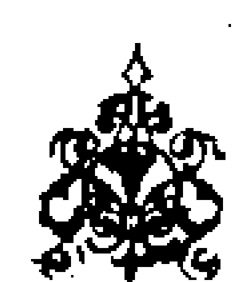
اٹھارویں نوع (۱۸)
قرآن کی جمع اور ترتیب

انیسویں نوع (۱۹)
قرآن کی سورتوں، آیتوں، کلمات اور حروف کی تعداد

عنوان	صفحہ نمبر
بیسویں نوع (۲۰)	
قرآن کے حفاظ اور راوی	

اٹھائیسویں نوع (۲۸)
وقف اور ابتداء کی شناخت

چھتیسویں نوع (۳۶)
قرآن کے غریب (غیر مانوس) الفاظ کی معرفت



کتاب اور صاحبِ کتاب

یعنی "الاتقان فی علوم القرآن" کے مصنف

علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر حالات

نام ونسب ابو الفضل عبدالرحمٰن بن ابی بکر کمال الدین بن محمد جلال الدین السیوطیؒ۔

خاندان ان کے آباؤ اجداد بہت پہلے بغداد میں مقیم تھے اور علامہ سیوطیؒ سے کم از کم نو پشت پہلے مصر کے شہر "اسیوط" میں آکر آباد ہو گئے اور اسی شہر کی نسبت سے "السیوطی" کہلائے۔

ولادت پہلی رجب ۸۴۹ھ بروز اتوار بعد نماز مغرب مطابق ۳ راکتوبر ۱۴۴۵ء کو قاہرہ میں پیدا ہوئے جہاں ان کے والد" مدرسۃ الشیخونیۃ" میں فقہ کے مدرس تھے۔

ابتدائی حالات پانچ چھ برس کی عمر میں (صفر ۸۵۵ھ مطابق مارچ ۱۴۵۱ء میں) اُن کے والد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ ان کے والد کے ایک صُوفی دوست نے اس معصوم بچے کو اپنا منہ بولا بیٹا (متبنّیٰ) بنالیا جو آئندہ چل کر وادئ علم کا ایک عظیم شہسوار بننے والا تھا۔

آٹھ برس کی عمر میں قرآن مجید حفظ کرلیا۔ جس کے بعد قاہرہ اور مصر کے نامور اساتذہ سے کسبِ فیض کیا اور تفسیر، حدیث، فقہ، معانی ونحو، بیان، طِب وغیرہ میں مہارت حاصل کی۔ اسی دوران (۸۶۹ھ مطابق ۱۴۶۴ء) میں فریضۂ حج کی ادائیگی کی سعادت سے بہرہ ور ہوئے اور حجاز کے اساتذہ وشیوخ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

تدریس علومِ نقلیہ وعقلیہ میں مہارت حاصل ہوئی تو انہیں ان کے استاذ علامہ بلقینی کی سفارش پر مدرسہ شیخونیہ میں مدرس فقہ کی حیثیت سے یعنی اسی عہدہ پر مقرر کیا گیا جہاں اُن کے والد ان سے پہلے متعین تھے۔ ۸۹۱ھ مطابق ۱۴۸۶ء میں انہیں اس سے اہم مدرسہ البیبرسیہ میں منتقل کیا گیا، جہاں وہ ۱۵، ۱۶ سال تک دُور دراز سے آنے والے طالب علموں کی پیاس بُجھا کر اُنہیں علمِ دین کا روشن چراغ بناتے رہے۔ رجب ۹۰۶ھ مطابق فروری ۱۵۰۱ء میں بعض وجوہ کی بنا پر اس مدرسہ سے علیحدگی عمل میں آئی جس کے بعد علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نے جزیرۂ نیل کے ایک گوشہ "الروضہ" میں خلوت اختیار کرلی اور آخرِ حیات تک وہیں مقیم رہے۔ علیحدگی کے تین سال بعد مدرسہ البیبرسیہ کے منتظم حضرات نے دوبارہ علامہ کو سابقہ عہدے کی پیش کش کی۔ مگر علامہؒ نے خلوت کو جلوت پر ترجیح دی اور یہ عہدہ قبول کرنے سے انکار کردیا۔

علمی و تصنیفی خدمات

علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریری خدمات بہت ہمہ گیر ہیں۔ انہوں نے علم کے تمام شعبوں میں دسترس حاصل کی اور اُن میں ہر ایک پر قلم اُٹھایا، ان کی تصنیفات کی تعداد جمیل بک نے عقد الجواہر میں ۵۷۶ بتائی ہے، جبکہ انگریز مصنف فلوگل (FLUGEL) نے WIENER - GOHRB میں ان کی تصنیفات کی طویل فہرست دی ہے جس کے مطابق تعداد ۵۶۱ ہے۔ اس عدد میں ضخیم کتابیں اور چھوٹے چھوٹے رسائل دونوں طرح کی مؤلفات شامل ہیں۔ البتہ خود علامہ سیوطیؒ نے اپنی کتاب "حسن المحاضرہ" میں تعدادِ کتب تین سو بتائی ہے (ہوسکتا ہے کہ یہ تعداد حسن المحاضرہ کے لکھنے کے وقت تک کی تحریر کردہ کتب پر مشتمل ہو)۔

علامہ سیوطیؒ کی تحریروں کو ایک خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں۔ کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کے نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پُر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" سرِ فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب "کشف الظنون" میں "الاتقان" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اس کتاب کی ابتداء "الحمد للہ الذی انزل علی عبدہ الکتاب" سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمٰن ابن ابی بکر سیوطیؒ کی تحریر فرمودہ ہے جس کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب اُن کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطیؒ نے اپنے شیخ کافیجی کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی البرہان فی علوم القرآن کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے اپنی تصنیف "التحبیر" پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰ انواع پر مشتمل "الاتقان" تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر "مجمع البحرین" کا مقدمہ ہے۔" (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر **علم قرآن اور تفسیر قرآن** سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقعہ اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لئے مفید ثابت ہوئیں۔

قرآن و تفسیر پر ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں:۔

۱) ترجمان القرآن فی التفسیر المسند للقرآن: جس میں انہوں نے وہ تمام احادیث جمع کی ہیں جن کا تعلق قرآن پاک کی تفسیر ہے۔

۲) تفسیر الدر المنثور فی التفسیر الماثور: یہ ایک طرح سے پہلی کتاب کا خلاصہ ہے۔ یہ تفسیر قاہرہ کے مطبع میمنہ سے ۱۳۱۴ھ میں طبع ہوئی۔ ۱۵۲۲ صفحات پر چھ جلدوں میں محیط ہے۔

۳) مفحمات الاقران فی مبہمات القرآن : اس میں قرآن حکیم کی مشکل آیات کی تشریح کی گئی ہے۔

۴) لُبابُ المنقول فی اسباب النزول : قرآن حکیم کی مختلف صورتوں کے شانِ نزول پر علامہ سیوطیؒ نے یہ کتاب لکھی جو علامہ واحدی کی کتاب اسباب النزول پر مبنی ہے اور اس میں کئی طرح سے اضافہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب تفسیر جلالین کے حاشیہ پر بھی طبع ہوتی رہی ہے۔

۵) تفسیر الجلالین : یہ مقبولِ عام تفسیر جو عرصۂ دراز سے مدارس اسلامیہ کے درسِ نظامی میں داخلِ نصاب ہے، علامہ جلال الدین سیوطیؒ کے استاذ علامہ جلال الدین المحلی (متوفی ۸۶۴ھ) نے لکھنی شروع کی تھی مگر ان کی عمر نے وفا نہ کی اور تفسیر مکمل نہ ہوئی تو ہونہار شاگرد علامہ سیوطیؒ نے ۸۷۰ھ میں صرف چالیس دن کے اندر اسے مکمل کیا۔ چونکہ استاد اور شاگرد دونوں کا نام جلال الدین تھا، اس لئے تفسیر کا نام بھی "تفسیر جلالین" مشہور ہوا۔

۶) مَجْمَعُ الْبَحْرَیْنِ وَمَطْلَعُ الْبَدْرَیْنِ : یہ ایک عظیم اور مبسوط تفسیر تھی جسے علامہ سیوطی رحہ نے لکھنا شروع کیا۔ ان کی کئی تصانیف میں اس بڑی تفسیر کا ذکر موجود ہے، مگر یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کتاب ضائع ہوگئی یا پایۂ تکمیل ہی کو نہیں پہنچی۔

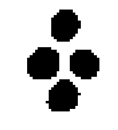
۷) التحبیر فی علوم التفسیر : یہ ان کی بڑی تفسیر "مجمع البحرین ومطلع البدرین" کا مقدمہ ہے جس میں ان تمام علوم وفنون کا جائزہ لیا گیا ہے جن کا تعلق قرآن پاک سے ہے۔ "الاتقان" کے دیباچہ میں بھی علامہ سیوطیؒ نے اس کتاب کا ذکر کیا ہے۔

۸) الاتقان فی علوم القرآن : یہ کتاب "التحبیر" کے بعد لکھی گئی اور اس میں "التحبیر" کے جملہ مضامین کے علاوہ علامہ زرکشی[1] رحہ کی "البرہان فی علوم القرآن" اور "علامہ بلقینی[2]ؒ کی "مواقع العلوم" کے منتخب مضامین کو حسنِ ترتیب کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب خاص طور پر بہت مفید ثابت ہوئی اور کئی زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا۔ اسی کا اُردو ترجمہ آپ کے سامنے ہے۔

۹) مُعْتَرَکُ الْاَقْرَانِ فِیْ اِعْجَازِ الْقُرْآنِ : اعجازِ قرآنی کے موضوع پر عمدہ تصنیف ہے۔

وفات علم ودانش کا یہ آفتاب ۱۸ جمادی الاولی ۹۱۱ھ مطابق ۱۷ اکتوبر ۱۵۰۵ء کو مصر میں غروب ہوا۔ رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً وادخلہ فسیح جنا تہ۔ آمین یارب العالمین

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین



---

[1] متوفی ۷۹۴ھ [2] متوفی ۸۲۴ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وصلی اللہ علٰی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔ شیخ امام عالم علامہ محقق و مدقق۔ حافظ حدیث ومجتہد شیخ الاسلام والمسلمین ابو الفضل عبدالرحمٰن ابن شیخ کمال الدین عالم المسلمین ابو المناقب ابوبکر السیوطی الشافعی رح فرماتے ہیں۔ " تمام تعریفیں اُس خدا کے لئے سزوار ہیں جسنے اپنے بندہ پر اہل دانش کی بینائی بڑھانے کے لئے کتاب نازل فرمائی اور اُس کتاب میں علوم وحکمت کی اقسام سے عجیب وغریب باتیں بھر دیں۔ عزت میں کوئی کتاب اس کے ساتھ ہمسری کرنا تو کیا اُس کے پاسنگ بھی نہیں ہے۔ علم کے لحاظ سے وہ سب طرح اعلیٰ درجہ رکھتی ہے۔ نظم عبارت کا خیال کیا جائے تو بیحد شیرین ہے اور لوگوں کو مخاطب بنانے میں اُس کی بلاغت بے مثل ہے سُوہ کتاب کیا ہے ؟ قرآن عربی جس میں کسی طرح کی خرابی کا وجود نہیں۔ نہ وہ مخلوق ہے اور نہ اُس میں شبہ اور شک کی گنجائش ہے۔ اور میں اس بات کی شہادت دیتا ہُوں کہ اُس خدا کے سوا کوئی معبود قابلِ پرستش نہیں وہ یکتا ہے اور اپنا کوئی شریک ومثیل نہیں رکھتا وہ تمام مالکوں کا مالک ہے۔ اُسکے قیوم ہونے پر تمام مخلوق کا اقرار ہے اور اُس کی عظمت کے سامنے سب کی گردنیں جُھک گئی ہیں۔ اور میں اس بات کی بھی شہادت دیتا ہوں کہ ہمارے سردار محمد (صلعم) اُسکے بندے اور رسول ہیں جن کو خدا نے بزرگترین قوم کے شریف ترین گھرانے میں سے مبعوث فرمایا اور بہترین قوم کی جانب افضل ترین کتاب دیکر بھیجا۔ خدا اُن پر اور اُن کی آل واصحاب کرام پر ایسی رحمت و سلامتی نازل فرمائے جو روز قیامت تک دائم وقائم رہنے والی ہوں +

حمد ونعت کے بعد معلوم کرنا چاہئیے کہ علم ایک دریائے ناپیدا کنار ہے جس کی تھاہ معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اور ایسا بلند سر بفلک پہاڑ ہے جس کی چوٹیوں تک جا سکتا یا اس کے پایان تک پہنچنا ممکن نہیں ہوتا بہتیرے لوگوں نے اس دریا کی تھاہ لینی چاہی لیکن وہ اپنی جد وجہد میں ناکام رہے اور ہزاروں نے اقسام علم کو حصر وشمار کرنے کی تمنا میں سر پٹکا کر تھک کر رہ گئے۔ اور

حق تو یہ ہے کہ اِس بات کا امکان کیا تھا کیونکہ خود پروردگار عالم نے انسانوں کو مخاطب بنا کر فرمایا ہے "وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا" یعنی تم کو علم کا بہت تھوڑا حصہ دیا گیا ہے۔ ہماری آسمانی کتاب قرآن کریم تمام علوم کی سرچشمہ اور آفتاب علوم کا مطلع ہے خداوند پاک نے اُس میں ہر چیز کا علم فراہم کر دیا ہے۔ اور اُس کو ہدایت و گمراہی دونوں باتوں کے واضح بیانوں سے بھر دیا ہے۔ یہی باعث ہے کہ ہر ایک فن کا ماہر اُسی سے مدد لیتا اور اپنے مسائل کی تحقیق میں اُسی پر اعتماد کیا کرتا ہے۔ فقیہ اُس سے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ اور حلال و حرام کے حکم ڈھونڈ نکالتا ہے تو نحوی اُسی کی آیتوں پر اپنے قواعد اعراب کی بنیاد رکھتا اور غلط و صحیح کلام کا امتیاز کرتا ہے۔ اور علم بیان کا ماہر بھی خوبی بیان اور عبارت آرائی میں اُسی کی روش پر چلتا نظر آتا ہے۔ گزشتہ قوموں کی تواریخ اُس میں موجود ہے۔ اور پند و نصائح کا ذخیرہ وہ رکھتی ہے جس سے اہل دِل اور صاحب نظر اشخاص عبرت و نصیحت حاصل کرتے ہیں اور مورخین اسلوب تاریخ کی تعلیم پاتے ہیں۔ اسی طرح بے شمار علوم اُس میں موجود ہیں جنکا اندازہ معلوم کرنا دشوار ہوتا ہے پھر اُس کے الفاظ کی شیرینی اور طرز بیان کی بے مثل خوبی اِن سب باتوں پر طرّہ ہے جس سے عقل چکر میں آجاتی ہے اور دل خود بخود اُس کی طرف کھنچ جاتا ہے۔ اُس کے ترتیب کلام کا اعجاز صاف صاف بتا رہا ہے کہ بجز علاّم الغیوب کے اور کوئی ایسا کلام کہنے پر قادر نہیں ہو سکتا +

میں اپنے زمانہ طلب علم میں اِس بات کو خیال کر کے سخت متحیر ہُوا کرتا تھا کہ علمائے متقدمین نے سب کچھ کیا مگر اُنھوں نے قرآن کے علوم میں کوئی خاص کتاب مُدوّن و ترتیب نہیں کی حالانکہ علم حدیث کے متعلق اُن کی اِس وضع کی تصانیف موجود ہیں۔ ایک دن میں نے اپنے اُستاد و شیخ علامۂ زمان ابا عبداللہ محی الدین الکافیجی کو یہ فرماتے سُنا کہ اُنھوں نے علوم تفسیر کے متعلق ایک بے مثل کتاب ترتیب دی ہے اور ویسی کتاب آجتک کبھی نہیں لکھی گئی ہے۔ مجھے شوق پیدا ہُوا اور میں نے اُس کتاب کی نقل اُن سے حاصل کی یہ ایک بیحد مختصر رسالہ تھا اور اُسکے تمام مضامین کا ماحصل یہ تھا کہ اُس میں دو باب تھے پہلا باب تفسیر۔ تاویل۔ قرآن۔ سورۃ۔ اور آیت۔ کے معانی کے بیان میں۔ اور دوسرا باب تفسیر بالرّائے کی شرائط کے ذکر میں۔ پھر اِن دونوں ابواب کے بعد ایک خاتمہ تھا جس میں عالم اور متعلم کے آداب مذکور تھے۔ اِس رسالہ سے میری تشنگی شوق کچھ بھی فرو نہ ہوئی اور اپنی منزل مقصود تک رسائی کا کوئی راستہ اِس سے نہ مل سکا۔ اِس کے بعد ہمارے شیخ اور مشائخ اسلام کے سرگروہ علَم بردارِ دین مُطّلبی علم الدین بلقینی قاضی القضاۃ رح نے اپنے بھائی قاضی القضاۃ جلال الدین کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب کا مجھے پتا دیا جس کا نام مواقع العلوم من مواقع النجوم تھا۔ اِس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ یہ کتاب مجھے ایک قابل قدر اور عمدہ

تالیف ملی جس کی ترتیب و تقریر دلچسپ تھی اور اُس کے اقسام و ابواب دل پسند۔ علامہ مؤلف اُس کے دیباچہ میں حسب ذیل سبب تالیف لکھتے ہیں :۔

"امام شافعی رحمۃ اللہ کا کسی عباسی خاندان کے خلیفہ سے ایک مکالمہ مشہور ہے اور اُس کالمہ میں قرآنِ کریم کی بعض انواع کا ذکر ہے اور اُس سے ہم اپنے مقصد کا اقتباس کر سکتے ہیں۔ اگرچہ قدیم و جدید زمانوں کے علماء کی ایک جماعت نے علوم حدیث کے متعلق ایسی تصنیفیں کی ہیں مگر قرآن کی طرف کسی نے توجہ مبذول نہیں کی۔ امام شافعی کے مکالمہ میں جن انواع کا ذکر آیا ہے وہ بھی متنِ قرآن سے متعلق نہیں بلکہ اُس کی سند سے تعلق رکھتی ہیں یا اُس کی سند رکھنے والو اور اُس کے اہل فن سے لگاؤ رکھتی ہیں۔ حالانکہ قرآن کی نوعین خود ہی مکمل اور اُس کے علوم آپ ہی کامل ہیں۔ اس لئے میرا ارادہ ہوا کہ اِس تصنیف میں اُن تمام باتوں کو جو مجھے قرآنِ شریف میں شامل معلوم ہوئی ہیں بیان کر دوں۔ اور اُس کے انواع علوم کا تذکرہ کروں میری یہ تالیف چند امور میں منحصر ہوگی۔ اوّل نزول کی جگہوں۔ اُس کے اوقات اور وقائع کا بیان۔ اس میں بارہ نوعیں ہیں۔ مکّی۔ مدنی سفری۔ حضری۔ لیلی۔ نہاری۔ صیفی۔ شتائی۔ فراشی۔ اسباب نزول۔ جو پہلے نازل ہوئی۔ اور جو سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ دوم سند کا بیان۔ اس کی چھ قسمیں ہیں۔ متواتر۔ آحاد۔ شاذ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قرائتیں۔ رُواۃ۔ حفّاظ۔ سوم اداء کے بیان میں۔ اس کی چھ انواع ہیں۔ وقف۔ ابتداء۔ امالہ۔ مد۔ تخفیف ہمزہ۔ اور ادغام۔ چہارم الفاظ کے بیان میں اس کی سات قسمیں ہیں۔ غریب۔ معرب مجاز۔ مشترک۔ مترادف۔ استعارہ۔ اور تشبیہ۔ پنجم احکام سے تعلق رکھنے والے معانی کا بیان۔ اور اس کی چودہ انواع ہیں۔ عام جو عمومیت پر باقی رہتا ہے۔ عام مخصوص۔ وہ عام جس سے کوئی خصوص مراد ہو۔ وہ امر جس میں کتاب نے سنّت کو خصوصیت دی ہے۔ وہ امر جس میں سنّت نے کتاب کی تخصیص کی ہے۔ مجمل مبیّن۔ مؤوّل۔ مفہوم۔ مطلق۔ مقیّد۔ ناسخ۔ منسوخ۔ اور ناسخ و منسوخ کی ایک قسم یعنی ایسے احکام جن پر ایک معیّن مدّت تک عمل کیا گیا ہو اور اُن پر عمل کرنیوالا کوئی مکلّف شخص رہا ہو۔ ششم اُن معانی کا بیان جو الفاظ سے متعلق ہیں۔ اور یہ پانچ نوع کے ہیں فصل وصل۔ ایجاز۔ اطناب۔ اور قصر۔ اور یہ سب ملکر پچاس انواع مکمل ہوتی ہیں جن کے علاوہ ذیل کی انواع خارج از شمار ہیں یعنی اسماء۔ کنیتیں۔ القاب۔ اور مبہمات۔ اور یہ انواع قرآن کے شمار کی حد ہے۔" قاضی جلال الدین نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اسی قدر تھا اور اس کے بعد اُنھوں نے مذکورۂ بالا انواع میں سے ہر ایک نوع کا کچھ مختصر سا بیان بھی کیا تھا مگر اُن کا بیان اس قدر ناکافی تھا کہ اس پر ضروری اضافے کرنے کی حاجت اور مزید تشریح کی ضرورت تھی چنانچہ اسی وجہ سے میں نے اِس موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اُس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا

اس کتاب میں مَیں نے علامہ بلقینی کی بیان کی ہوئی انواع کو اُن پر اتنا ہی اور اضافہ کر کے درج کیا اور پھر اسی کے ساتھ بہت سے فائدے بھی بڑھائے جو میری دماغ سوزیوں کے نتیجے تھے اور میں نے اس کتاب کے دیباچہ میں حمد و نعت کے بعد یہ لکھا تھا ÷

" علوم کی کثرت اور اُن کی اشاعت ایسی خارج از شمار و قیاس ہے کہ اُن کی بابت زیادہ سے زیادہ انسان یہ کہہ سکتا ہے کہ اس دریا کی تھاہ معلوم کرنا اور اس سر بفلک پہاڑ کی چوٹی پر جا سکنا غیر ممکن و محال ہے۔ اسی لئے ہر ایک ایسے عالم کو جو دوسرے علماء کے بعد آئے شہرِ علم کا کوئی نہ کوئی ایسا نیا دروازہ کھلا ملتا ہے جس میں متقدمین کا گزر بھی نہ ہُوا ہو۔ اُنھی علوم میں سے جن کی ترتیب و تدوین کو متقدمین نے ترک کر دیا تھا اور اب اس اخیر زمانہ میں وہ بڑی زیب و زینت کے ساتھ جلوہ گر ہوئے ہیں ایک علم تفسیر بھی ہے جس کو بطور علم مصطلحاتِ حدیث کے سمجھنا چاہئے۔ اس علم کو کیا اگلے زمانہ میں اور کیا زمانۂ حال میں کسی نے بھی مُدوّن نہیں کیا تھا۔ یہانتک کہ اس عظیم الشان کام کی بنیاد ڈالنے کا قرعہ فال شیخ الاسلام علامہ جلال الدین بلقینیؒ کے نام پڑا اور اُنھوں نے اپنی مفید کتاب مواقع العلوم من مواقع النجوم لکھکر اور اُسے چھان بین کے بعد تمام زوائد سے پاک بنا کے اس علم سے دنیا کو روشناس بنایا۔ لیکن گو اُنھوں نے اپنی کتاب کی ترتیب اور اُس کی انواع کی تقسیم میں بہت کچھ محنت اُٹھائی تاہم بقول امام ابوالسّعادات ابن کثیر کے جو اپنی کتاب نہایہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں۔ " ہر ایک مبتدی جو کسی بالکل اچھوتی چیز کو ہاتھ لگاتا ہے اور ہر ایک مخترع جو کسی محض نئے کام کو چھیڑتا ہے جیسے کہ اُس سے پہلے کسی نے نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ وہ پہلے تھوڑا اور چھوٹا ہو مگر بعد میں بڑھے اور پروان چڑھے " قاضی جلال الدین کی کتاب بھی جو اب تک ایک بالکل اچھیڑ موضوع پر لکھی گئی تھی نقص اور فروگذاشت کی علتوں سے خالی نہ رہی تاہم اس میدان میں گوئے سبقت وہی لے گئے۔ والفضل للمتقدم "۔ بہرحال مجھکو نسبتاً اس کام میں سہولت حاصل تھی۔ ایک سرمشق میرے سامنے موجود تھی اور راستہ دیکھا ہوا تھا تو کچھا ہُوا ضرور تھا میری طبیعت نے بہت سی ایسی انواع سجھائیں جو ابتک کوری تھیں اور اس طرح کی ضروری زیادتیاں میرے خیال میں آئیں جن پر پہلے کسی نے خامہ فرسائی نہیں کی تھی چنانچہ میں نے اس علم میں ایک کتاب لکھنے پر کمر ہمت باندھی جس میں انشاء اللہ اس فن کے پراگندہ مسئلوں کو جمع۔ جملہ فوائد کو قلمبند۔ اور اُس کے تابناک مضامین کے موتیوں کو سلکِ تحریر میں پرو کر کے رہوں۔ تاکہ گو اس علم کی ایجاد میں میرا نمبر دوم ہے لیکن اُس کے بکھرے ہوئے جواہر آب دار کی فراہمی اور تفسیر و حدیث کے دو فنون کی تقسیم مکمل بنانے میں مجھے اولیت کا رتبہ ملے۔ پھر جب وہ مکمل و مدوّن ہو کر عالمِ ظہور میں جلوہ گر اور طالبین کے لئے فیض گستر ہوئی تو میں نے اُس کا نام تحبیر فی علوم التفسیر رکھا۔ اور دیباچہ

کے بعد انواع کی حسب ذیل فہرست دی +

نوع اول و دوم مکی۔ اور مدنی۔ نوع سوم و چہارم۔ حضری۔ اور سفری۔ نوع پنجم و ششم نہاری۔ اور لیلی۔ نوع ہفتم و ہشتم۔ صیفی۔ اور شتائی۔ نہم و دہم۔ فراشی۔ اور نومی۔ یازدہم۔ ابتدائے نزول۔ دوازدہم۔ جس کا سب سے اول نزول ہوا۔ سیزدہم۔ جس کا سب سے آخر میں نزول ہوا۔ چہاردہم۔ جسکے نزول کا وقت معلوم ہوا ہے۔ پانزدہم۔ جو صرف قرآن میں نازل ہوا ہے اور کسی دوسرے نبی پر نازل نہیں ہوا۔ شانزدہم۔ جو اس میں سے اور انبیاء پر بھی نازل ہو چکا ہے۔ ہفدہم۔ جس کا نزول مکرر ہوا۔ ہیژدہم جس کا نزول جدا جدا ہوا۔ نوزدہم۔ جس کا نزول اکٹھا ہوا۔ بستم۔ اس کے نازل کرنے کی کیفیت۔ اور یہانتک ہر ایک نوع نزول قرآن سے تعلق رکھتی ہے۔ بست ویکم۔ متواتر۔ بست و دوم۔ آحاد۔ بست وسوم۔ شاذ۔ (۲۴)[1] نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قرائتیں۔ (۲۵ و ۲۶) رواۃ۔ اور حفاظ۔ (۲۷) کیفیت تحمل۔ (۲۸) عالی۔ اور نازل۔ (۲۹) مسلسل۔ اور یہانتک انواع کا تعلق سند کے ساتھ تھا۔ (۳۰) ابتداء۔ (۳۱) وقف (۳۲) امالہ۔ (۳۳) مد۔ (۳۴) تخفیف ہمزہ۔ (۳۵) ادغام۔ (۳۶) اخفاء (۳۷) قلب کرنا (۳۸) مخارج حروف اور ان سب انواع کا تعلق اداء کے ساتھ ہے۔ (۳۹) غریب۔ (۴۰)۔ معرب (۴۱) مجاز (۴۲) مشترک (۴۳) مترادف (۴۴ و ۴۵) محکم اور متشابہ۔ (۴۶) مشکل (۴۷ و ۴۸) مجمل اور مبین۔ (۴۹) استعارہ (۵۰) تشبیہ (۵۱ و ۵۲) کنایہ اور تعریض (۵۳) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی ہے (۵۴) عام مخصوص (۵۵) وہ عام جس سے خصوص مراد لیا گیا ہو (۵۶) جس امر میں کتاب نے سنت کو خاص کیا ہو (۵۷) جس امر میں سنت نے کتاب کی تخصیص کر دی ہو (۵۸) مؤول (۵۹) مفہوم (۶۰ و ۶۱) مطلق اور مقید۔ (۶۲ و ۶۳) ناسخ ومنسوخ (۶۴) جسپر ایک ہی شخص نے عمل کیا اور وہ حکم بعد میں منسوخ ہو گیا۔ (۶۵) جو صرف ایک ہی شخص پر واجب تھا (۶۶ و ۶۷ و ۶۸) ایجاز۔ اطناب۔ اور۔ مساواۃ۔ (۶۹) اشباہ (۷۰ و ۷۱) فصل۔ اور۔ وصل (۷۲) قصر (۷۳) احتباک (۷۴) قول بالموجب (۷۵ و ۷۶ و ۷۷) مطابقت۔ مناسبت۔ اور۔ مجانست (۷۸ و ۷۹) توریہ۔ اور۔ استخدام (۸۰) لف ونشر (۸۱) التفات (۸۲) فواصل اور غایات (۸۳ و ۸۴ و ۸۵) افضل القرآن۔ اس کا فاضل۔ اور اس کا مفضول (۸۶) مفردات القرآن (۸۷) امثال (۸۸ و ۸۹) آداب القاری والمقری (۹۰) آداب المفسر (۹۱) کس کی تفسیر قبول کی جاتی ہے اور کس کی تفسیر رد ہوتی ہے۔ (۹۲) غرائب التفسیر (۹۳) مفسرین کی شناخت (۹۴) کتابت قرآن (۹۵) سورتوں کے نام رکھنے کی وجہ (۹۶) آیتوں اور سورتوں کی ترتیب (۹۷ و ۹۸ و ۹۹) اسماء۔ کنیتیں۔ اور۔ القاب

[1] بغرض سہولت نوع کو ہندسوں کے ذریعہ قوسین میں لکھا گیا + مترجم

(۱۰۰) مبہمات (۱۰۱) اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہؤا (۱۰۲) تاریخ - یہاں پر
کتاب تحبیر کا دیباچہ ختم ہوگیا اور یہ کتاب فضل خدا سے ۸۷۲ھ میں تمام ہوئی - اور جن صاحب نے
اس کو لکھا تھا وہ بڑے محقق اور میرے شیوخ کے طبقہ میں سے تھے - پھر اس کے بعد میرے
دل میں خیال آیا کہ میں ایک اور کتاب اس سے بھی زیادہ بسیط - مجموع - اور مرتب تالیف کروں جس
میں شمار و اعداد کا طریقہ اختیار کر کے جہانتک ممکن ہو مزید انواع کی تلاش اور فوائد کی گردآوری میں
جد و جہد سے کام لوں - اسی کے ساتھ مجھے یہ بھی خیال تھا کہ اس راہ میں مجھ سے پہلے کسی نے
قدم نہیں رکھا ہے اور میں ہی اس میدان کا یکہ تاز ہوں - ابھی میں اپنی تالیف شروع کرنے کی فکر
ہی میں تھا اور میرا دل ہنوز مذبذب تھا کہ اسی اثناء میں مجھ کو یہ اطلاع ملی کہ شیخ امام بدرالدین محمد بن
عبداللہ زرکشی جو ہمارے شافعی بھائیوں میں سے ایک پچھلے فاضل ہیں اُنھوں نے اس موضوع پر
ایک مکمل اور مبسوط کتاب تالیف کر ڈالی ہے اور اُس کا نام برہان فی علوم القرآن رکھا ہے
مینے بہت جلد یہ کتاب اُن سے منگا کر دیکھی اور اُس کے مطالب پر عبور حاصل کیا میں نے دیکھا
تو مؤلف ممدوح نے اپنی کتاب کے دیباچہ میں تحریر کیا تھا +

"چونکہ علوم قرآن خارج از حصر و شمار اور اُس کے معانی اندازہ و قیاس سے باہر ہیں اس لئے
اُن میں سے جتنا ہو سکے اُس پر توجہ کرنا واجب معلوم ہؤا - متقدمین سے جو امور انجام دینے رہ
گئے منجملہ اُن کے ایک امر یہ بھی ہے کہ اُنھوں نے انواع علوم قرآن کی کوئی کتاب تالیف نہیں
کی اور جس طرح لوگوں نے فن حدیث کے مصطلحات وغیرہ لکھے تھے ویسے ہی قرآن کے مصطلحات
اور اُس کے انواع پر کوئی مخصوص کتاب نہیں لکھی لہذا مینے خدا سے مدد چاہی اور اُس کا ہزار
ہزار شکر ہے کہ میری آرزو پوری ہوئی تاکہ میں ایک جامع کتاب اس موضوع پر لکھ سکوں اور اگلے لوگوں
نے فنون قرآن اور اُس کے نکات و مطالب کی بابت جو کچھ کہا ہے اُن سب کو اُس میں جمع کردوں
مینے اس کتاب میں دلچسپ و کارآمد معانی اور حکمتوں کو درج کر کے اسے اس قابل بنا دیا کہ لوگوں کے
دل اسے دیکھکر حیرت سے دنگ رہ جائیں اور یہ ابواب قرآن کی کلید بن سکے - اور یہ کتاب کتاب اللہ
کا عنوان ہو سکے - مفسر کو اُس کے حقائق کا اکتشاف کرنے میں مدد دے سکے - اور اُسے کتاب اللہ
کے بعض اسرار اور باریکیوں پر مطلع بنا دے - میں نے اس کتاب کا نام البرہان فے علوم
القرآن رکھا - اور اُس کے انواع کی فہرست حسب ذیل ہے +

نوع اوّل - سبب نزول کی شناخت میں - نوع دوم - آیات کے مابین جو مناسبت ہے
اُس کا علم حاصل کرنے کے بارہ میں - نوع سوم - فواصل کی شناخت میں - نوع چہارم - وجوہ اور
نظائر کی معرفت میں - نوع پنجم - علم متشابہ - نوع ششم - علم مبہمات - نوع ہفتم اسرار فواتح

نوع ہشتم۔ سورتوں کے خاتموں کے بیان میں۔ نوع نہم مکی اور مدنی کی معرفت میں۔ نوع دہم جو سب سے پہلے نازل ہوئی اُس کی شناخت میں۔ نوع یازدہم۔ اس بات کی معرفت کہ قرآن کتنی زبانوں (لغتوں) میں نازل ہوا۔ نوع دوازدہم۔ قرآن کے نازل کرنے کی کیفیت۔ نوع سیزدہم۔ اُس کے جمع کرنے اور اس بات کا بیان کہ صحابہ میں سے کن کن لوگوں نے اُسے حفظ کیا تھا۔ نوع چہاردہم۔ تقسیم قرآن کی شناخت۔ نوع پانزدہم۔ اُس کے اسماء کی شناخت۔ نوع شانزدہم۔ اس بات کی شناخت کہ قرآن میں لغت حجاز کے علاوہ کیا واقع ہے۔ نوع ہفدہم اس بات کی معرفت کہ اُس میں لغت عرب کے سوا کیا آیا ہے نوع ہیژدہم۔ غریب قرآن کی معرفت نوع نوزدہم۔ تعریف کی شناخت نوع بستم۔ معرفت احکام نوع بست ویکم۔ اس بات کی شناخت کہ لفظ یا ترکیب بہترین و فصیح ترین ہے۔ نوع بست و دوم۔ کمی یا بیشی کی وجہ سے اختلاف الفاظ کی معرفت۔ نوع بست و سوم۔ توجیہ قرآن کی معرفت۔ نوع بست و چہارم۔ وقف کا بیان کہ وہ کیا ہے؟ نوع بست و پنجم۔ علوم رسوم الخط۔ نوع بست و ششم۔ فضائل قرآن کی شناخت میں۔ نوع بست و ہفتم۔ خواص قرآن کی معرفت۔ نوع بست و ہشتم۔ اس بات کا بیان کہ آیا قرآن میں کوئی چیز بہ نسبت دوسری چیز کے افضل ہے؟۔ نوع بست و نہم۔ آداب تلاوت قرآن نوع سی ام۔ اس بیان میں کہ آیا کسی تصنیف۔ تقریر۔ اور تحریر میں اُس کی کچھ آیتیں استعمال کی جا سکتی ہیں یا نہیں؟ نوع سی و یکم۔ کلام مجید میں آئی ہوئی ضرب الامثال کا ذکر۔ نوع سی و دوم۔ احکام قرآن کی معرفت۔ نوع سی و سوم۔ اُس کے مباحثات (جدل) کا انداز۔ نوع سی و چہارم ناسخ و منسوخ کی شناخت۔ نوع سی و پنجم۔ اُن آیتوں کی معرفت جو وہم دلاتی اور اختلاف عیاں کرتی ہیں۔ نوع سی و ششم۔ محکم اور متشابہ کا امتیاز۔ نوع سی و ہفتم۔ صفات باری تعالٰے میں وارد ہونے والی متشابہ آیات کا حکم۔ نوع سی و ہشتم۔ اعجاز کا بیان۔ نوع سی و نہم۔ وجوب متواتر کی معرفت نوع چہلم۔ اس بات کا بیان کہ سنت نبوی کتاب اللہ کی یاوری کرتی ہے۔ نوع چہل و یکم۔ تفسیر قرآن کی معرفت۔ نوع چہل و دوم۔ وجوہ مخاطبات کی معرفت۔ نوع چہل و سوم۔ کتاب اللہ کی حقیقت و مجاز کا بیان۔ نوع چہل و چہارم۔ کنایات اور تعریض کا ذکر۔ نوع چہل و پنجم۔ معانی کلام کے اقسام کا بیان۔ نوع چہل و ششم۔ اُن امور کا ذکر جو اسالیب قرآن کے متعلق معلوم ہو سکے۔ نوع چہل و ہفتم۔ ادوات کی معرفت۔ اور یہ بھی معلوم کرنا چاہیئے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع ایسی ہے جس کی تحقیق پر انسان متوجہ ہو تو اپنی تمام عمر اُس کے پیچھے صرف کر دینے کے باوجود بھی اُس سے پوری طرح نبٹ نہیں سکتا مگر ہم نے صرف ہر ایک نوع کے اصول کا بیان کر دینے اور اُس کی چند فصلوں کا ذکر کر دینے پر اکتفا کیا کیونکہ کام بے پایان تھا اور عمر تھوڑی جس میں یہ امر سرانجام پاتا

دشوار تھا۔" علامہ زرکشی نے اپنے دیباچہ میں کتاب کی وجہ تالیف اسی قدر بیان کی ہے۔ مینے اِس کتاب کو مطالعہ کرلیا تو مجھے کمال مسرت ہوئی اور میں شکر خدا بجالایا کہ ہنوز میرے لئے بہت بڑا کام کرنے کا موقع ہے۔ میرا عزم روز بروز اپنا کام پورا کرنے کے لئے پختہ ہوتا گیا اور جس تصنیف کی تیاری کا خیال میرے دل و دماغ پر قابض تھا میں اُس کو بہت احتیاط کے ساتھ مرتب کرنے میں مصروف ہوا یہانتک کہ آخر کار میں نے یہ عظیم الشان اور لاثانی کتاب تیار کرلی جو فوائد اور خوبی کے لحاظ سے اپنی آپ نظیر کہی جاسکتی ہے۔ مینے اس کے انواع کی ترتیب کتاب برہان سے کہیں عمدہ اور انسب طریقہ پر کی۔ بعض انواع کو جو کسی دوسری نوع میں شامل کردینے کے قابل تھیں باہم ملادیا اور چند انواع کو مزید وضاحت طلب پاکر انھیں علیحدہ اور مستقل نوع کردیا۔ فوائد اور قواعد کی زیادتی۔ اور پراگندہ مسائل کی فراہمی سے اسکی دلچسپی میں چار چاند لگادیئے اور اُس کا نام "اتقان فے علوم القرآن" رکھا۔ امید ہے کہ ناظرین اِس کتاب کی ہر ایک نوع کو مفرد تصنیف کے لائق پائینگے۔ اور اِس کے شیرین چشموں سے اس طرح اپنی علمی تشنگی فرو کرسکینگے کہ پھر اِس کے بعد کبھی لب تشنہ ہی نہونے پائیں میں نے درحقیقت اِس کتاب کو اپنی اُس بڑی اور مبسوط تفسیر کا مقدمہ بنایا ہے جسکو میں نے اب شروع کیا ہے اور اُسکا نام "مجمع البحرین۔ و مطلع البدرین۔ الجامع لتحریر الروایۃ۔ و تقریر الدرایۃ۔ رکھا ہے میں خداوندکریم سے جو لاریب سمیع مجیب ہے۔ توفیق و ہدایت ۔اور امداد و رعایت کا طالب ہوں ✦ وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَاِلَیْہِ اُنِیْبُ ✦

فہرست انواع کتاب

نوع	مضمون	نوع	مضمون
اوّل	مکّی۔ اور مدنی۔ آیتوں کی شناخت	دھم	جو آیات بعض صحابہ کی زبان پر نازل ہوئیں ✦
دوم	حضری۔ اور سفری کی معرفت	یازدھم	جن آیتوں کا نزول مکرر ہوا ✦
سوم	نہاری۔ اور لیلی۔ آیتوں کی شناخت	دوازدھم	جن آیتوں کا حکم اُن کے نزول سے بعد نافذ ہوا اور جن کا نزول بعد میں ہوا مگر اُن کا حکم پہلے نافذ ہو گیا تھا ✦
چہارم	صیفی۔ اور شتائی ۔ ،،		
پنجم	فراشی۔ اور نومی۔ ،،		
ششم	ارضی۔ اور سماوی ،،		
ہفتم	جو سب سے پہلے نازل ہوئی		
ہشتم	جو سب سے بعد میں نازل ہوئی	سیزدھم	قرآن کے اُن حصص کا بیان جو متفرق طور پر نازل ہوئے اور جنکا
نہم	اسباب نزول کا بیان		

چہل و نہم	مطلق۔ اور مقیّد کا بیان +	شصت و ششم	امثال قرآن کا ذکر +
پنجاہم	منطوق۔ اور مفہوم کا ذکر +	شصت و ہفتم	اقسام قرآن کا بیان +
پنجاہ و یکم	قرآن کے وجوہ مخاطبات کا بیان	شصت و ہشتم	قرآن کے جَدل (مناظرہ) کا ذکر +
پنجاہ و دوم	اُسکی حقیقت اور مجاز کا ذکر +		
پنجاہ و سوم	تشبیہ۔ اور استعارات کا بیان	شصت و نہم	اسماء۔ کنیتیں۔ اور القاب +
پنجاہ و چہارم	کِنایات۔ اور تعریض کا ذکر +	ہفتادم	مبہمات قرآن کا ذکر +
پنجاہ و پنجم	حصر۔ اور اختصاص کا بیان	ہفتاد و یکم	اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہُوا +
پنجاہ و ششم	ایجاز۔ اور اطناب کا بیان		
پنجاہ و ہفتم	خبر۔ اور انشاء کا ذکر +	ہفتاد و دوم	فضائل قرآن کا ذکر +
پنجاہ و ہشتم	بدائع قرآن کا بیان	ہفتاد و سوم	قرآنکے افضل اور فاضل حِصّے +
پنجاہ و نہم	فواصِل آیات کا حال +	ہفتاد و چہارم	مفردات قرآن +
شصتم	سورتوں کے ابتدائی حصّوں کا ذکر +	ہفتاد و پنجم	خواصِ قرآن +
		ہفتاد و ششم	رسوم الخط اور کتابت قرآن کے آداب +
شصت و یکم	سورتوں کے آخری حِصّوں کا ذکر +	ہفتاد و ہفتم	تاویل اور تفسیر قرآن کی معرفت اور اُس کے شرف اور اُس کی ضرورت کا بیان +
شصت و دوم	آیات اور سورتوں کی مناسبت کا بیان +		
شصت و سوم	متشابہ آیتوں کا ذکر +	ہفتاد و ہشتم	مفسّر کی شرطیں اور اُس کے آداب کا بیان +
شصت و چہارم	اعجاز القرآن +		
شصت و پنجم	اُن علوم کا ذکر جو قرآن سے مستنبط ہوئے ہیں +	ہفتاد و نہم	غرائب التفسیر +
		ہشتادم	طبقات مفسّرین +

اور یہ اسّی انواع اس طرح ہوئی ہیں کہ کئی کئی انواع کو باہم شامل کرکے ایک نوع بنا دیا گیا ہے ورنہ اگر سب کو جُدا جُدا کیا جاتا تو غالباً تین سو سے زیادہ انواع بنجاتیں۔ اور جن انواع کا میں نے ذکر کیا ہے ان میں سے بیشتر انواع ایسی ہیں کہ اُن پر جُدا جُدا مستقل تصانیف موجود ہیں اور اُن میں سے بہت سی کتابیں میں نے خود بھی مطالعہ کی ہیں۔ ایسی کتابیں جو میری کتاب اتقان کے موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں علاوہ اِس کے کہ وہ اِس کتاب کے مقابلہ میں

کوئی حقیقت نہیں رکھتیں اور اس کی پاسنگ بھی نہیں ہوسکتیں اُن کی تعداد بھی چند سے زائد نہیں اور وہ حسب ذیل ہیں ؛

فنون الافنان فی علوم القرآن مصنفہ ابن جوزی۔ جمال القراء مصنفہ شیخ علم الدین سخاوی۔ المرشد الوجیز فی علوم تتعلق بالقرآن العزیز مصنفہ ابی شامۃ۔ البرہان فی مشکلات القرآن مصنفہ ابی المعالی عزیزی بن عبد الملک معروف بہ "شیدلہ"۔ اور یہ سب کتابیں میری کتاب کی ایک نوع کے مقابلہ میں بھی وہی ہستی رکھتی ہیں جو ناپید اکنار ریگزار کے روبرو ایک مُشت خاک۔ اور بحر زخار کے سامنے ایک قطرۂ آب کی ہوسکتی ہے ؛

جن کتابوں سے میںنے اپنی اس کتاب کی ترتیب و تالیف میں مدد لی ہے اُن کی فہرست ذیل میں درج کرتا ہوں ؛

تفسیر ابن جریر۔ تفسیر ابن ابی حاتم۔ تفسیر ابن مردویہ۔ تفسیر ابی الشیخ۔ تفسیر ابن حبان تفسیر فریابی۔ تفسیر عبد الرزاق۔ تفسیر ابن المنذر۔ تفسیر سعید بن منصور جو اُسکی کتاب سنن کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حاکم جو اُس کی کتاب مستدرک کا ایک جزو ہے۔ تفسیر حافظ عماد الدین بن کثیر۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن الضریس۔ فضائل القرآن مصنفہ ابن ابی شیبہ۔ المصاحف مصنفہ ابن ابی داؤد۔ المصاحف مصنفہ ابن اشتہ۔ الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ مصنفہ ابن ابی بکر انباری۔ اخلاق حملۃ القرآن مؤلفہ آجری۔ التبیان فی آداب حملۃ القرآن مصنفہ نووی۔ شرح بخاری مصنفہ ابن حجر۔ ان کے علاوہ حدیث کی بے شمار جامع کتابوں پر نظر ڈالی اور سیکڑوں مُسند مطالعہ کئے۔ قرأت اور تعلقات اَدا کی کتابوں میں سے سخاوی کی کتاب جمال القراء۔ ابن جزری کی کتاب نشر و تقریب۔ ھذلی کی کتاب الکامل۔ واسطی کی کتاب الارشاد فی القرآءت العشر ابن غلبون کی کتاب الشواذ۔ ابن انباری سجاوندی۔ نحاس۔ الدانی۔ عُمانی۔ اور ابن النکزاوی کی تصنیف کردہ کتابیں موسوم بہ الوقف والابتداء۔ اور۔ ابن القاصح کی تصنیف کتاب قرۃ العین الفتح والامالۃ وبین اللفظین۔ وغیرہ پر نظر ڈالی۔ لغات۔ غریب۔ عربیت۔ اور اعراب کی کتابوں میں سے۔ مفردات القرآن مصنفہ امام راغب اصفہانی۔ غریب القرآن مصنفہ ابن قتیبۃ اور مصنفہ العزیزی (ہردو)۔ وجوہ ونظائر مصنفہ نیشاپوری وابن عبد الصمد۔ (ہردو) الواحد والجمع فی القرآن مصنفہ ابی الحسن اخفش۔ الاوسط الزاہر مصنفہ ابن الانباری۔ شرح التسہیل والارتشاف مصنفہ ابی حیان۔ المغنی مصنفہ ابن ہشام الجنی۔ الدانی فی حروف المعانی مصنفہ ابن اُم قاسم۔ اعراب القرآن مصنفہ ابی البقاء۔ و۔ السمین۔ و۔ سفاقسی ومنتخب الدین (ہرچار)۔ ابن جنی کی کتابیں۔ المحتسب فی توجیہ الشواذ۔ الخصائص۔ الخاطریات۔ اور

ذا القد۔ امالی ۔ مؤلفہ ابن حاجب ۔ المعرب مؤلفہ جوالیقی ۔ مشکل القرآن مصنفہ ابن قتیبہ ۔ اور ۔ اللغات التی نزل بہا القرآن مصنفہ ابی القاسم محمد بن عبد اللہ +

احکام اور اُن کے تعلقات کی کتابوں میں سے ۔ کتاب احکام القرآن مصنفہ قاضی اسمٰعیل و ۔ بکر بن علاء ۔ و ۔ ابی بکر رازی ۔ و ۔ الکیا الہراسی ۔ و ۔ ابن العربی ۔ و ۔ ابن الفرس ۔ اور ۔ ابن خویز منداد (ساتوں کتابیں) کتاب الناسخ والمنسوخ مصنفہ مکی ۔ و ابن الحصار ۔ و ۔ سعیدی ۔ و ۔ ابی جعفر النحاس ۔ و ۔ ابن العربی ۔ و ۔ ابی داؤد سجستانی ۔ و ۔ ابی عبید القاسم بن سیلان ۔ اور عبد القاہر بن طاہر تمیمی (ہر نہ کتب) اور کتاب الامام فی ادلۃ الاحکام مصنفہ شیخ عز الدین بن عبد السلام کا مطالعہ کیا +

اعجاز اور فنون بلاغت کے متعلق کتابوں میں خطابی ۔ رُمانی ۔ ابن سُراقہ ۔ قاضی ابی بکر باقلانی ۔ عبد القادر جرجانی ۔ اور امام فخر الدین ۔ کی تصنیف کردہ کتابوں موسوم بہ اعجاز القرآن کا مطالعہ کیا ۔ ابن ابی الاصبع کی کتاب البرہان ۔ اور زملکانی کی کتاب البرہان کو مع اُس کے مختصر رسالہ المجید کے دیکھا ۔ ابن عبد السلام کی کتاب مجاز القرآن پر نظر ڈالی ۔ ابن قیم کی کتاب الایجاز فی المجاز پر نظر ڈالی ۔ پھر زملکانی کی کتابوں نہایۃ التامیل فی اسرار التنزیل ۔ التبیان فی البیان اور المنہج المفید فی احکام التوکید ۔ کی سیر کی ۔ ابن ابی الاصبع کی دو کتابیں ۔ تحبیر ۔ اور ۔ الخواطر السوانح فی اسرار الفواتح مطالعہ کیں ۔ شرف البارزی کی کتاب اسرار التنزیل دیکھی ۔ کتاب اقصی القریب مصنفہ تنوخی ۔ منہاج البلغاء مصنفہ حازم ۔ العمدہ ۔ مصنفہ ابن رشیق ۔ الصناعتین مصنفہ عسکری ۔ المصباح مصنفہ بدر الدین بن مالک ۔ التبیان مصنفہ طیبی ۔ الکنایات مصنفہ جرجانی ۔ الاغریض فی الفرق بین الکنایۃ والتعریض مصنفہ شیخ تقی الدین سبکی ۔ اور انہی کی دوسری کتاب الاقتناص فی الفرق بین الحصر والاختصاص بھی زیر مطالعہ رکھی ۔ کتاب عروس الافراح شیخ تقی الدین کے فرزند علامہ بہاؤ الدین کی مصنفہ بھی دیکھی ۔ مزید برین ۔ کتاب روض الافہام فی اقسام الاستفہام مصنفہ شیخ شمس الدین بن الصائغ ۔ انہی کی دوسری تصنیف ۔ نشر العبیر فی اقامۃ الظاہر مقام الضمیر ۔ اور دو کتابیں اور بھی ان کی ہی دیکھیں جن کے نام المقدمۃ فی سر الالفاظ المتقدمہ ۔ اور ۔ احکام الرائے فی احکام آلائے تھے ۔ اور علاوہ ازیں کتاب مناسبات ترتیب السور مصنفہ ابی جعفر بن الزبیر ۔ کتاب فواصل الآیات مصنفہ طوفی ۔ کتاب المثل السائر مصنفہ ابن اثیر ۔ کتاب کنز البراعۃ مصنفہ ابن اثیر ۔ اور شرح بدیع قدامۃ مصنفہ موفق عبد اللطیف کی سیر سے بھی فوائد حاصل کئے +

اور مذکورۂ بالا خاص فنون و مباحث کی کتابوں کو چھوڑ کر جن متفرق اور انواع قرآن کی کتابوں کا

مطالعہ کیا وہ یہ ہیں:- البرہان فی متشابہ القرآن مصنفہ کرمانی - درۃ التنزیل وغرۃ التاویل فی المتشابہ مصنفہ ابی عبداللہ الرازی - کشف المعانی فی المتشابہ والمثانی مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ - امثال القرآن مصنفہ ماوردی - اقسام القرآن مصنفہ ابن قیم - جواہر القرآن مصنفہ غزالی - التعریف والاعلام فیما وقع فی القرآن من الاسماء والاعلام مصنفہ سہیلی - اور اُس کا حاشیہ مصنفہ ابن عساکر - التبیان فی مبہمات القرآن مصنفہ قاضی بدرالدین بن جماعۃ - اسماء من نزل فیہم القرآن مصنفہ اسماعیل ضریر - ذات الرشد فی عدد الآئے وشرحہا مصنفہ موصلی - شرح آیات الصفات مصنفہ ابن اللبان - اور الدر النظیم فی منافع القرآن العظیم مصنفہ یافعی - رسم الخط کی کتابوں میں سے - المقنع مصنفہ الدانی - شرح الرائیۃ مصنفہ سخاوی - اور رائیہ کی شرح مصنفہ ابن جبارہ - کا مطالعہ کیا +

اور جامع کتابوں میں سے بدائع الفوائد مصنفہ ابن قیم - کنز الفوائد مصنفہ شیخ عزالدین عبدالسلام الغرر والدرر مصنفہ شریف مرتضٰے - تذکرہ مصنفہ بدر بن صاحب - جامع الفنون مصنفہ ابن شبیب حنبلی - النفیس مصنفہ ابن جوزی - اور البستان مصنفہ ابی اللیث سمرقندی - وغیرہ کو دیکھا +

اور جو مفسر محدث نہ تھے اُن کی حسب ذیل تفسیروں پر نظر ڈالی - کشاف اور اُس کا حاشیہ مصنفہ طیبی - تفسیر امام فخرالدین - اصفہانی - حوفی - ابی حیان - ابن عطیہ - القشیری - المرسی - ابن الجوزی - ابن عقیل - ابن رزین - الواحدی - الکواشی - الماوردی - سلیم رازی - امام الحرمین ابن برجان - ابن بریرۃ - اور - ابن المنیر کی تفسیریں - امالی رافعی علی الفاتحہ - مقدمہ تفسیر ابن النقیب الغرائب والعجائب مصنفہ کرمانی - اور قواعد فی التفسیر مصنفہ ابن تیمیہ -

اور اب خدائے لایزال کی امداد سے اصل مقصود کو آغاز کرنے کا وقت آگیا +

آغازِ کتاب

نوع اوّل - مکّی اور مدنی کی شناخت کا بیان :- ایک جماعت نے اِس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں کہ منجملہ اُن کے - مکّی - اور - عزّ دیرینی - بھی دو شخص ہیں - مکّی اور مدنی کی شناخت کا ایک فائدہ یہ ہے کہ متأخر آیتوں کا علم حاصل ہوتا ہے جو بعد میں نازل ہونے کے باعث یا کسی سابق حکم کی ناسخ ہونگی اور یا اُس حکم کے عموم کی تخصیص کردینگی لیکن یہ دوسری شق اُن لوگوں کے خیال کے مطابق نکلتی ہے جو مُخصّص کی تاخیر مناسب تصور کرتے اور روا مانتے ہیں ۔

ابو القاسم حسن بن محمد بن حبیب نیشاپوری اپنی کتاب التنبیہ علی فضل علوم القرآن میں لکھتے ہیں کہ "علوم قرآن میں سب سے اشرف علم نزول قرآن - اُس کی جہات - اور مکہ اور مدینہ میں نازل ہونے والی سورتوں کی ترتیب - کا علم ہے - اور اِس بات کا جاننا کہ کونسی سورت مکّہ میں نازل ہوئی مگر اُس کا حکم مدنی ہے - اور کونسی سورت مدینہ میں نازل ہوئی جس کا حکم مکّی ہے - اور یہ کہ مکّہ میں اہل مدینہ کی بابت کیا حکم نازل ہُوا اور مدینہ میں اہل مکّہ کی نسبت کیا بات اُتری - اور نیز جو اِس امر کے مشابہ ہے کہ مکّی آیت مدنی کے حق میں - اور مدنی آیت مکّی کے بارہ میں نازل ہوئی ہو - اور جحفہ - بیت المقدس - طائف - اور حدیبیہ - میں نازل ہونے والی سورتوں کا علم رکھنا اور اِس بات سے واقف ہونا کہ کونسی سورت رات کے وقت اُتری تھی اور کونسی دن کے وقت یا کونسی سورۃ فرشتوں کی جماعت کی مشایعت کے ساتھ اُتری اور کِس سورت کا نزول تنہا جبریل امین ہی کی معرفت ہُوا پھر مکّی سورتوں میں مدنی آیتوں کا علم رکھنا اور مدنی سورتوں کی مکّی آیتوں سے واقف ہونا - اور اِس بات کو جاننا کہ مکّہ سے مدینہ میں کِس قدر قرآن لایا گیا اور مدینہ سے مکّہ کو کتنا حصّہ قرآن کا لے جایا گیا اور کتنا حصّہ قرآن کا مدینہ سے مُلکِ حبش کو لے گئے تھے اور کونسی آیت مجمل اُتری - اور کِس آیت کا نزول اُس کی تفسیر کے ساتھ ہُوا - اور کِن سورتوں میں اِس بات کا اختلاف ہے کہ بعض اشخاص اُنھیں مکّی بتاتے ہیں اور بعض اُن کو مدنی کہتے ہیں - غرضیکہ یہ پچیس وجہیں ایسی ہیں کہ جو شخص اِن کو بخوبی نہ جانتا ہو اور اِن میں باہم امتیاز نہ کرسکے اُس کے لئے ہرگز جائز نہ ہوگا کہ وہ کتاب اللہ کے متعلق کچھ کلام کرسکے -" میں کہتا ہوں کہ میں نے اِن سب وجوہ کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور اِن میں سے بعض باتوں کی مستقل ایک نوع قرار دی ہے اور چند باتوں کو اور انواع

کے شمول میں ذکر کر دیا ہے۔ ابن عربی اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں "قرآن کی بابت اجمالی طور پر ہمکو یہ علم حاصل ہوا ہے کہ اُس میں مختلف مکّی۔ مدنی۔ سفری۔ حضری۔ لیلی۔ نہاری سماوی۔ اور ارضی۔ حصے ہیں اِن کے علاوہ بعض حصے آسمان و زمین کے مابین معلق نازل ہوئے ہیں۔ اور کچھ زیر زمین غار کے اندر بھی اُترے ہیں"۔ اور ابن النقیب اپنی تفسیر کے مقدمہ میں لکھتا ہے "قرآن منزل کی چار قسمیں ہیں محض مکّی۔ محض مدنی۔ وہ کہ اُس کا بعض حصہ مکّی ہے۔ اور کچھ حصہ مدنی اور وہ حصہ جو نہ مکّی ہے اور نہ مدنی" +

مکّی اور مدنی آیات اور سورتوں کے بارہ میں لوگوں کی تین اصطلاحیں ہیں جن میں سے زیادہ مشہور اصطلاح یہ ہے کہ جو حصہ قرآن کا ہجرت سے پہلے نازل ہوا وہ مکّی ہے اور بعد ہجرت کے جس قدر قرآن کا نزول ہوا وہ مدنی۔ بعد از ہجرت نازل ہونے والے حصہ میں اُن تمام سورتوں کی حالت یکساں مانی جاتی ہے جو عام الفتح۔ اور عام حجۃ الوداع میں بمقام مکّہ۔ یا اور کسی سفر میں نازل ہوئیں۔ عثمان بن سعید رازی نے یحییٰ بن سلام کی سند سے اس حدیث کی تخریج کی ہے کہ "خاص مکّہ میں اور سفر ہجرت کے اثناء میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مدینہ پہنچنے سے قبل جس قدر حصہ کلام اللہ کا اُترا وہ تو مکّی ہے اور رسالتماٰب کے مدینہ میں آجانے کے بعد آپ کے سفروں کی حالت میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ مدنی کے ساتھ شامل ہے۔ اور یہ ایک عمدہ اثر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ از روے اصطلاح سفر ہجرت کے اثناء میں جو حصہ قرآن کا نازل ہوا وہ مکّی شمار ہوتا ہے دوسری اصطلاح یہ ہے کہ مکّی اُسی کو کہتے ہیں جس کا نزول مکّہ میں ہوا خواہ بعد ہجرت ہی کیوں نہ ہوا ہو اور مدنی وہ ہے جس کا نزول مدینہ میں ہوا۔ اِس اصطلاح کے اعتبار سے دونوں باتوں میں واسطہ کا ثبوت بہم پہنچتا ہے اور سفر کی حالتوں میں نازل ہونے والا ٹکڑا مکّی اور مدنی کچھ بھی نہیں کہلا سکتا طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ولید بن مسلم کے طریق سے بواسطۂ عفیر بن معدان۔ از۔ سلیم بن عامر۔ از ابی اُمامہ اس حدیث کی تخریج کرتے ہیں کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ "قرآن تین جگہوں میں نازل کیا گیا ہے۔ مکّہ۔ مدینہ۔ اور۔ شام۔ میں۔" ولید کہتا ہے کہ "شام" سے بیت المقدس مراد ہے مگر شیخ عماد الدین بن کثیر کہتے ہیں کہ لفظ شام کی تفسیر "تبوک" کے ساتھ کرنا زیادہ مناسب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مکّہ میں اُس سے قرب و جوار کے مقامات مثلاً منیٰ۔ عرفات۔ اور۔ حدیبیہ۔ بھی داخل ہیں اور مدینہ میں اُس کے نزدیک واقع ہونے والے مضافات جیسے بدر۔ اُحُد۔ اور۔ سلع۔ اور تیسری اصطلاح یہ ہے کہ مکّی وہ حصہ ہے جو اہل مکّہ کی جانب خطاب کرنے کے لئے نازل ہوا اور مدنی وہ جس کا روئے سخن اہل مدینہ کی طرف ہے اور یہ خیال ابن مسعودؓ کے اُس قول سے پیدا ہوا ہے جس کا ذکر آگے چلکر آئے گا۔ قاضی ابو بکر اپنی کتاب انتصار میں لکھتے ہیں "مکّی اور مدنی کی شناخت میں صرف

صحابہ اور تابعین کی یاد سے رجوع لایا جا سکتا ہے خود نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی قول نہیں وارد ہُوا ہے کیونکہ اُن کو منجانب اللہ اس کی بابت کچھ حکم نہیں ہُوا تھا اور نہ خدا نے اِس بات کا علم امت کے فرائض میں داخل تھا اور اگر بعض حصص قرآن کے بارہ میں اہل علم پر ناسخ ومنسوخ کی تاریخ سے باخبر ہونا واجب نظر آتا ہے تو اس کی شناخت کے لئے قول نبوی صلعم کے کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی کارآمد ہو سکتے ہیں۔"

امام بخاری نے باسناد ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا۔" اُس ذات پاک کی قسم جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں یہ نہ جانتا ہوں کہ وہ کس کے بارہ میں اور کہاں نازل ہوئی ہے"۔ ایوبؒ کا قول ہے کہ کسی شخص نے عکرمہؓ سے ایک آیت قرآن کی بابت سوال کیا تو عکرمہؓ نے کہا۔" یہ آیت اِس پہاڑ کے دامن میں نازل ہوئی تھی" اور کوہ سَلع کی جانب اشارہ کیا۔ ابونعیم نے اس حدیث کی تخریج اپنی کتاب حلیہ میں کی ہے۔ اور ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مکی اور مدنی کا شمار دینا وارد ہُوا ہے اور میں اُن تمام باتوں کو بیان کروں گا جو اس کے متعلق مجھے معلوم ہوئی ہیں پھر اِسکے بعد مختلف فیہ سورتوں کی بھی تفصیل دُوں گا۔ ابن سعد اپنی کتاب طبقات میں لکھتے ہیں " مجھے واقدیؒ نے خبر دی کہ اُن سے قدامۃ بن موسےٰ نے بواسطۂ ابی سلمۃ الحضرمی یہ روایت کی کہ ابی سلمہ نے ابن عباسؓ کو یوں کہتے سُنا۔" ابن عباسؓ نے فرمایا۔ میں نے اُبَیّ بن کعبؓ سے اُس حصۂ قرآن کی بابت سوال کیا جس کا نزول مدینہ میں ہُوا تھا تو اُنھوں نے یہ جواب دیا" مدینہ میں صرف ستائیس سورتیں نازل ہوئی ہیں اور باقی تمام قرآن مکہ میں اُترا"۔ ابوجعفر النحّاس اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں تحریر کرتے ہیں " مجھ سے یموت بن المزرع نے اور اُس سے ابوحاتم سہل بن محمد سجستانی نے بواسطۂ ابوعبیدہ معمر بن المثنّیٰ اور ابوعبیدہ نے بروایت یونس بن حبیب بیان کیا ہے کہ یونس نے کہا۔ "میں نے اباعمرو بن العلاء کو یہ کہتے سُنا۔ اُس نے مجاہد سے قرآن کی مکی اور مدنی آیتوں کی تلخیص کی درخواست کی تو مجاہد نے فرمایا۔" میں نے اس بات کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا تو اُنھوں نے فرمایا۔ سُورۃ انعام جملہ ایک ہی بار مکہ میں نازل ہوئی اِس لئے وہ مکیہ ہے مگر اُس کی تین آئتیں مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی " قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ ۔ سے تینوں آیتوں کے خاتمہ تک ۔ اور سُورۃ انعام سے قبل کی سورتیں سب مدنی ہیں۔ اور مکہ میں حسب ذیل سورتوں کا نزول ہُوا۔ اَعراف۔ یُونس۔ هُود یُوسف۔ رَعد۔ اِبراهیم۔ الحِجر۔ النَّحل۔ لیکن اس کی تین آخری آئتیں مکہ اور مدینہ کے مابین اُس وقت اُتری تھیں جبکہ رسول اللہ صلعم اُحُد سے واپس آرہے تھے۔ بنی اِسرائیل۔ الکہف مَریَم۔ طٰہٰ۔ انبیاء۔ الحج۔ مگر اس کی تین آئتیں " هٰذَانِ خَصْمَانِ " سے تین آیتوں کے خاتمہ تک

مدینہ میں اُتری ہیں۔ المومنون۔ اَلفرقان۔ الشعراء۔ بجز پانچ آخری آیتوں کے جن کا نزول مدینہ میں ہوا یعنی " والشعراء یتبعھم الغاوون " سے آخر سورۃ کی پانچ آیتوں تک۔ النمل۔ القصص العنکبوت۔ الروم۔ لقمان۔ سوا تین آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں یعنی اَفمن کان مومناً کمن کان فاسقاً " سے تین آیتوں کے خاتمہ تک۔ سبا۔ فاطر۔ یٰسٓ۔ الصافات۔ ص۔ الزمر۔ بجز اُن تین آیتوں کے جو وحشی قاتل حمزہؓ کی بابت مدینہ میں نازل ہوئیں۔ " یا عبادی الذین اسرفوا " سے آخر آیات ثلاث تک۔ ساتوں حٰمٓ کی سورتیں۔ قٓ۔ الذاریات۔ الطور۔ النجم۔ القمر۔ الرحمٰن۔ الواقعہ۔ الصف۔ التغابن۔ باستثنائے چند آخری آیتوں کے جو مدینہ میں نازل ہوئیں۔ الملک۔ ن۔ الحاقۃ۔ سأل سائل۔ نوح۔ الجن۔ المزمل۔ باستثنائے دو آیتوں کے یعنی " اِنّ ربک یعلم انک تقوم " سے آخر تک۔ اور پھر سورت المدثر سے آخر قرآن تک۔ باستثنائے سور تہائے۔ اذا زلزلت۔ اذا جاء نصر اللّٰہ۔ قل ھو اللّٰہ احد۔ قل اعوذ برب الفلق۔ اور۔ قل اعوذ برب الناس۔ کے کہ یہ سب مدنی سورتیں ہیں۔ باقی کل حصہ مکہ ہی میں نازل ہوا۔ اور مدینہ میں ذیل کی سورتیں نازل ہوئی ہیں۔ الانفال۔ برأۃ۔ النور۔ الاحزاب۔ محمد۔ الفتح۔ الحجرات۔ الحدید۔ اور اس کے بعد کی کل سورتیں سورۃ تحریم تک۔" اس طویل حدیث کی تخریج اسی طرح پر کی گئی ہے اور اسکے اسناد جید ہیں۔ اور اس کے راوی سب ثقہ اور عربی زباندانی کے مشہور علماء ہیں +

اور بیہقی نے اپنی کتاب دلائل النبوۃ میں بیان کیا ہے۔ " ہم کو ابوعبداللہ الحافظ نے خبر دی۔ اور اُن کو ابو محمد زیاد العدل نے بروایت محمد بن اسحاق۔ اور اُس نے بروایت یعقوب بن ابراہیم الدورقی بیان کیا کہ اُس سے احمد بن نصر بن مالک الخزاعی نے بواسطہ علی بن الحسین بن واقد بیان کیا ہے کہ علی نے اپنے باپ حسین بن واقد سے بروایت یزید نحوی از عکرمہ وحسین بن ابی الحسن بیان کیا تھا کہ عکرمہ اور حسین بن ابی الحسن نے کہا۔ " خداوند کریم نے مکہ میں قرآن کا جسقدر حصہ نازل فرمایا وہ حسب ذیل ہے۔ اقرأ باسم ربک۔ سورہ نٓ۔ سورۃ مزمل۔ مدثر۔ تبت ید ابی لھب۔ اذا الشمس کورت۔ سبح اسم ربک الاعلیٰ۔ واللیل اذا یغشیٰ۔ والفجر۔ والضحیٰ۔ الم نشرح۔ العصر۔ العادیات۔ الکوثر۔ الھاکم التکاثر۔ ارایت۔ قل یاایھا الکافرون۔ اصحاب الفیل۔ الفلق۔ قل اعوذ برب الناس۔ قل ھو اللّٰہ احد۔ النجم۔ عبس۔ انا انزلناہ۔ والشمس وضحٰھا۔ والسماء ذات البروج۔ والتین والزیتون۔ لایلاف قریش۔ القارعۃ۔ لا اقسم بیوم القیامۃ۔ الھمزۃ۔ المرسلات۔ قٓ۔ لا اقسم بھذا البلد۔ والسماء والطارق۔ اقتربت الساعۃ۔ ص۔ الجن۔ یٰسٓ۔ الفرقان۔ الملائکۃ۔ طٰہٰ

الواقعة - طسم - طس - طسم - بنی اسرائیل - التاسعة - ھود - یوسف - اصحاب الحجر - الانعام - الصافات - لقمان - سبا - الزمر - المومن - حم - الدخان - حم السجدة حم عسق - حم الزخرف - الجاثیة - الاحقاف - الذاریات - الغاشیة - اصحاب الکھف النحل - نوح - ابراھیم - الانبیاء - المومنون - الم السجدة - الطور - تبارک - الحاقة - سأل - عم - یتسألون - النازعات - اذا السماء انشقت - اذا السماء انفطرت - الروم - اور العنکبوت - کی سورتیں +

اور مدینہ میں مندرجہ تحت سورتیں نازل کی گئیں :- ویل للمطففین - البقرة - آل عمران الانفال - الاحزاب - المائدہ - الممتحنہ - النساء - اذا زلزلت - الحدید - محمد - الرعد الرحمٰن - ھل اتی علی الانسان - الطلاق - لم یکن - الحشر - اذا جاء نصر اللہ - النور - الحج المنافقون - المجادلة - الحجرات - یا ایھا النبی لم تحرم - الصف - الجمعة - التغابن - الفتح اور - برآءة کی سورتیں -" بیہقی کہتے ہیں کہ " التاسعة " سے سورۃ یونس مراد ہے- اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مذکورہ فوق روایت میں سورۂ فاتحہ - سورۃ الاعراف - اور کھیعص مکہ میں نازل ہونے والی سورتیں ساقط ہوگئی ہیں - یعنی ذکر کرنے سے رہگئی ہیں + -

بیہقی کہتے ہیں - "مجھ سے علی بن احمد بن عبدان نے" اور اُس نے احمد بن عبید الصفا سے بروایت محمد بن الفضل - از اسمٰعیل بن عبد اللہ بن زرارۃ الرقی - حسب روایت عبد العزیز بن عبد الرحمٰن القرشی - از خصیف - از مجاہد - از - ابن عباسؓ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا "سب سے پہلے خداوند کریم نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کا ٹکڑا " اقراء باسم ربک " نازل فرمایا ہے" پھر اسی مذکورۂ فوق حدیث کے معنے اور اُن سورتوں کا ذکر کیا جو پہلی روایت سے مکہ میں نازل ہونے والی سورتوں کا ذکر کرتے ہوئے ساقط ہوگئی تھیں - بیہقی بیان کرتے ہیں کہ اس حدیث کا شاہد تفسیر مقاتل وغیرہ میں بھی پایا جاتا ہے اور اُسی کے ساتھ مذکورۂ فوق صحیح و مرسل حدیث کا شاہد بھی ملتا ہے +

ابن الضریس اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتے ہیں - مجھ سے محمد بن عبد اللہ بن ابی جعفر رازی نے اور اُس سے عمرو بن ھرون نے بروایت عثمان بن عطاء خراسانی جو اپنے باپ سے راوی ہے اور اُس کا باپ ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے - یہ بیان کیا کہ " ابن عباسؓ نے فرمایا - "صورت یہ تھی کہ جس وقت مکہ میں کسی سورۃ کا نزولِ آغاز ہوتا تھا تو وہ مکہ ہی میں لکھ لیجاتی تھی اور پھر خداوند کریم کو اُس سورت میں جسقدر زیادتی کرنی منظور ہوتی اُسے بڑھاتا جاتا - اور سب سے پہلے قرآن کا جو حصہ نازل ہوا وہ " اقراء باسم ربک تھا - اس کے بعد سورۃ ن - بعد ازاں یا ایھا المزمل - ازاں

بعد یا ایہا المدثر۔ پھر تبت یدا ابی لہب۔ بعدہٗ اذا الشمس کورت۔ اس کے بعد سبح اسم ربک الاعلےٰ۔ بعدہٗ وَ اللیل اذا یغشےٰ۔ زاں بعد والفجر۔ سپس والضحیٰ۔ بعد ازاں اَلَم نشرح پھر والعصر۔ بعدہٗ وَ العادیات۔ زاں بعد انا اعطیناک۔ اس کے بعد الھاکُمُ التکاثر پھر أرایت الذی۔ بعد ازآں قُل یا ایہا الکافرون۔ سپس اَلَم تر کیف فَعَلَ رَبُّکَ۔ اور اسی طرح بہ ترتیب یکے بعد دیگرے سورتہائے قُلْ اَعوذ بربّ الفلق۔ قل اعوذ بربّ النّاس قل ھو اللہ اَحَدٌ۔ النّجم۔ عَبَسَ۔ اِنّا انزلناہُ فی لَیلۃ القدر۔ والشمس وضحاھا۔ وَالسّماء ذات البروج۔ والتّینِ وَ الزیتون۔ لایلافِ قریش۔ القارعۃ۔ لا اُقسِمُ بیوم القیامۃ۔ وَیلٌ لکُلِّ ھُمَزَۃٍ۔ والمرسلات۔ ق۔ لا اُقسِمُ بھذا البلد۔ والسّماء والطارق۔ اِقتربتِ السّاعۃ ص۔ الاعراف۔ قل اُوحِیَ۔ یٰسٓ۔ الفرقان۔ الملائکۃ۔ کٓھٰیٰعٓصٓ۔ طٰہٰ۔ الواقعۃ۔ طٰسٓمٓ الشعراء۔ طٰسٓ۔ القصص۔ بَنِیٓ اِسرائیل۔ یُونس۔ ھُوْد۔ یُوسُف۔ الحِجر۔ الانعام الصّافات۔ لقمان۔ سَبَا۔ الزُّمُر۔ حٰمٓ المومن۔ حٰمٓ السّجدہ۔ حٰمٓعٓسٓقٓ۔ حٰمٓ الزخرف۔ الدُّخان۔ الجاثیۃ۔ الاحقاف۔ الذاریات۔ الغاشیۃ۔ الکھف۔ النّحل اِنّا اَرسَلنَا نوحًا۔ سورۃ ابراھیم۔ الانبیاء۔ المومنین۔ تنزیل السجدۃ۔ الطّور تبارکَ الملک۔ الحاقّۃ۔ سَاَلَ۔ عَمّ یتساءَلُونَ۔ النّازِعَات۔ اِذا السّماءُ انفطرت۔ اذا السّماءُ انشقّت۔ الرُّوم۔ العنکبوت۔ اور ویلٌ للمطفّفین۔ نازل ہوئیں۔ اور یہ وہ سورتیں ہیں جنہیں خداوند کریم نے مکہ میں نازل فرمایا۔ پھر ان کے بعد مدنی سورتوں کا نزول اس ترتیب سے آغاز ہوا۔ سورۃ البقرۃ۔ الانفال۔ آل عمران۔ الاحزاب۔ الممتحنہ۔ النّساء۔ اذا زلزلت۔ الحدید۔ القتال۔ الرّعد۔ الرحمٰن۔ الانسان۔ الطلاق۔ لَم یَکُنْ۔ الحشر۔ اذا جاء نصر اللہ۔ النّور۔ الحج۔ المنافقون۔ المجادلۃ۔ الحجرات۔ التحریم۔ الجمعۃ۔ التغابن۔ الصّفّ۔ الفتح۔ المائدہ۔ اور سب سے آخر میں سورت براءۃ۔ ترتیب مذکورہ کے ساتھ ایک دوسرے کے بعد نازل ہوئیں۔" ابو عبید اپنی کتاب فضائل القرآن میں لکھتا ہے۔ مجھ سے عبد اللہ بن صالح نے بواسطۂ معاویۃ ابن صالح علی ابن ابی طلحہ سے روایت کی ہے کہ علی بن ابی طلحہ نے کہا۔ "مدینہ میں سورۃ البقرۃ۔ آل عمران النّساء۔ المائدہ۔ الانفال۔ التوبہ۔ الحج۔ النّور۔ الاحزاب۔ الذین کفرو۔ الفتح۔ الحدید المجادلہ۔ الحشر۔ الممتحنہ۔ الحواریین (اس سے سورۃ "صفّ" مراد ہے) التّغابن۔ یا ایہا النّبیُّ اذا طلّقتم النساء۔ یا ایہا النبیّ لِمَ تحرّم۔ الفجر۔ اللیل۔ اِنّا انزلناہ فی لیلۃ القدر۔ لَم یکن۔ اذا زلزلت۔ اور اِذا جاء نصرُ اللہ۔ کی سورتیں نازل

ہوئیں اور اُن کے علاوہ باقی تمام سورتوں کا نزول مکہ میں ہُوا تھا - اور ابوبکر الانباری بیان کرتا ہے :- ”مجھ سے اسمٰعیل بن اسحٰق قاضی نے اور اُس سے حجاج بن منہال نے بواسطۂ ہمام قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا ”مدینہ میں قرآن کے حسب ذیل حصّے نازل ہوئے البقرۃ - آل عمران - النسا - المائدۃ - براءۃ - رعد - النحل - الحج - النور - الاحزاب - محمّد الفتح - الحجرات - الحدید - الرحمٰن - المجادلۃ - الحشر - الممتحنہ - الصّف - الجمعۃ المنافقون - التغابن - الطلاق - یاایھا النبی لم تحرم - دسویں آیت کے آغاز تک - اذا زلزلت اور اذا جاء - اور باقی تمام قرآن مکہ میں نازل ہُوا - اور ابُوالحسن بن الحصار اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں لکھتے ہیں کہ مدنی باتفاق رائے بیس سورتیں ہیں اور بارہ سورتوں کے مدنی ہونے میں اختلاف ہے - اور اُن کے سوا جس قدر قرآن ہے وہ باتفاق رائے مکی ہے - پھر اُنھوں نے اسی بارہ میں چند اشعار نظم کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں +

شعر	ترجمہ
۱ یاسائلی عن کتاب اللہ مجتھدا وعن ترتیب ما یتلی من السور	اے شخص! تو مجھ سے جدوجہد کرکے کتاب اللہ اور تلاوت کیجانے والی سورتوں کے متعلق جو سوال کرتا ہے +
۲ وکیف جاء بھا المختار من مضر صلی الالٰہ علی المختار من مضر	اور یہ دریافت کرتا ہے کہ قوم مضر کے برگزیدہ اُنپر خدا کی برکت و رحمت ہو انسے کس طرح پر لائے ؟
۳ وما تقدم منھا قبل ھجرتہ وما تأخر فی بدو و فی حضر	اور اُسمیں سے ہجرت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قبل کتنا حصہ نازل ہُوا اور کسقدر حصّہ بعد ہجرت سفر اور اقامت کی حالتوں میں اُترا۔
۴ لیعلم النسخ والتخصیص مجتھد یؤید الحکم بالتاریخ والنظر	تاکہ جو مجتہد تاریخ اور نظر کے ساتھ اپنے حکم کی تائید کرنا چاہتا ہے اُس کو نسخ اور تخصیص کی معلومات حاصل ہو +
۵ تعارض النقل فی ام الکتاب وقد تؤولت الحجر تنبیھا لمعتبر	تو سُن! ام الکتاب (سورۃ الفاتحہ) کے بارہ میں متعارض حدیثیں آئی ہیں اور اسکی تاویل سورۃ الحجر سے اہل اعتبار کی تنبیہ کیلئے کر دیگئی ہے
۶ ام القرآن وفی ام القرٰی نزلت ما کان للخمس قبل الحمد من اثر	سورۃ الفاتحہ اُم القرٰی (مکہ) میں نازل ہوئی کیونکہ نماز پنجگانہ کا قبل از الحمد کہیں نشان نہیں ملتا +
۷ وبعد ھجرۃ خیر الناس قد نزلت عشرون من سور القرآن فی عشر	اور خیر الناس کی ہجرت کے بعد تیئس سورتیں قرآن کی نازل ہوئیں +
۸ فاربع من طوال السبع اولھا وخامس الخمس فی الانفال ذی العبر	سات بڑی سورتوں میں کی پہلی چار اور پانچویں سورۃ انفال +

۹ وتوبة الله إن عدّت فسادسةٌ وسورة النور والاحزاب ذي الذكرِ	چھٹی سورۃ توبہ - اور سورۃ نور - اور سورۃ الاحزاب
۱۰ وسورة لنبيّ الله محكمةٌ والفتح والحجرات الغرّ في غُرَرِ	سورۃ محمد - سورۃ الفتح - اور سورۃ الحجرات
۱۱ ثمّ الحديد ويتلوها مجادلة والحشر ثمّ امتحان الله للبشرِ	بعد ازاں سورۃ الحدید - اور پھر سورۃ المجادلۃ - اور سورۃ الحشر - اور سورۃ الممتحنہ +
۱۲ وسورةٌ فضح الله النفاق بها وسورة الجمع تذكارًا لمدّكرِ	سورۃ المنافقون - اور سورۃ الجمعہ - یادگار خداوندی کے طور پر +
۱۳ وللطلاق وللتحريم حكمهما والنصر والفتح تنبيهًا على العمرِ	طلاق اور تحریم کے حکم - اور نصر - عمر پر تنبیہ کرنے کے لئے +
۱۴ هذا الذي اتفقت فيه الرواة له وقد تعارضت الاخبار في أخرِ	یہ وہ سورتیں ہیں جنکے مدنی ہونے میں راویوں کا اتفاق ہے اور انکے ماسوا سورتوں میں معارض حدیثیں اور اقوال آئے ہیں +
۱۵ فالرعد مختلفٌ فيها متى نزلت واكثر الناس قالوا الرعد كالقمرِ	سورۃ الرعد کے جائے نزول میں اختلاف ہے اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اسکی حالت سورۃ القمر کے ساتھ یکساں ہے +
۱۶ ومثلها سورة الرحمن شاهدها مما تضمّن قول الجنّ في الخبرِ	اسی کی مانند سورۃ الرحمن بھی ہے جس کا شاہد حدیث میں قول الجن کے ساتھ آیا ہے +
۱۷ وسورةٌ للحواريين قد علمت ثم التغابن والتطفيف ذو النذرِ	سورۃ الحواریین (صف) التغابن - اور التطفیف -
۱۸ وليلة القدر قد خصّت بملتنا ولم يكن بعدها الزلزال فاعتبرِ	اور سورۃ لیلۃ القدر جو ہمارے مذہب کے لئے مخصوص ہے اور پھر لم یکن اور اسکے بعد سورۃ زلزال +
۱۹ وقل هو الله من اوصاف خالقنا وعوذتان ترد الباس بالقدرِ	ہمارے خالق کے اوصاف میں قل ہو اللہ اور معوذتین جو بحکم الٰہی آفتوں کو ٹالتی ہیں +
۲۰ وذا الذي اختلفت فيه الرواة له وربما استثنيت آيٌ من السورِ	ان سورتوں میں راویوں کا اختلاف ہے اور ان کے علاوہ اور سورتوں سے بھی کوئی کوئی آیت مستثنے کیجاتی ہے
۲۱ وما سوى ذاك مكّيٌّ تنزله فلا تكن من خلاف الناس في حصرِ	اس کے علاوہ تمام قرآن کا نزول مکہ میں ہوا ہے اس لئے تو لوگوں کے اختلاف سے اثر پذیر نہ ہو +
۲۲ فليس كل خلافٍ جاء معتبرًا	کیونکہ ہر ایک خلاف قابل اعتبار ہی نہیں بلکہ جو اختلاف

فصل

مختلف فیہ سورتوں کا بیان

سورۃ الفاتحہ اکثر لوگوں کی رائے میں یہ سورۃ مکیہ ہے بلکہ ایک قول کی رُو سے اس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا معلوم ہوتا ہے جیساکہ نوع ثانی میں بیان ہوگا۔ سورۃ الفاتحہ کے سب سے اوّل نازل ہونے پر خداوندکریم کے قول " وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي " سے استدلال کیا گیا ہے کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے " سبع مثانی " کی تفسیر فاتحۃ الکتاب کے ساتھ فرمائی ہے اور یہ بات حدیث صحیح میں وارد ہے۔ اور سورۃ الحجر باتفاق سب لوگوں کے نزدیک مکیہ ہے۔ سورۃ الحجر میں خداوندکریم نے سورۃ الفاتحہ کے ذریعہ سے اپنے رسول صلعم کی شرف و عظمت کا تذکرہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی فاتحہ کا نزول مقدم ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ جو چیز ہنوز نازل نہ ہوئی ہو اس کے ساتھ اعزاز و شرف دینے کا ذکر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں کہ نماز مکہ ہی میں فرض ہوئی تھی اور یہ بات یاد نہیں پڑتی کہ اسلام میں کبھی نماز بغیر فاتحہ کے بھی پڑھی گئی ہو اس لئے سورۃ الفاتحہ کا مکی ہونا دلکو لگتی ہوئی بات ہے ابن عطیہ اور کئی دیگر علما نے اس کا ذکر کیا ہے۔ واحدی اور ثعلبی نے علاء بن المسیّب کے طریق سے بواسطۂ فضل بن عمرو علی بن ابی طالبؓ سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا " سورۃ الفاتحہ مکہ میں زیرعرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی تھی۔" مگر مجاہد کا مشہور قول یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ مدنی ہے اس قول کو فریابی نے اپنی تفسیر میں۔ اور۔ ابوعبید نے کتاب فضائل میں مجاہد سے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ حسین بن الفضل کہتا ہے کہ مجاہد کا یہ قول اُس کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے کیونکہ اور تمام علماء اس کے قول کے خلاف ہیں۔ ماسوائے اِس کے ابن عطیہ نے زہری۔ عطاء۔ سوادۃ بن زیاد۔ اور عبداللہ بن عبید بن عمیر سے بھی ایسا ہی قول نقل کیا ہے۔ ابی ہریرہؓ سے جید اسناد کے ساتھ اس بارہ میں حدیث روایت کی گئی ہے۔ طبرانی اپنی کتاب الاوسط میں لکھتے ہیں وہ مجھ سے عُبید بن غنام نے اور اُس سے ابوبکر بن ابی شیبہ نے بواسطۂ ابوالاحوص۔ از۔ منصور۔ از۔ مجاہد۔ از۔ ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ وہ جس وقت فاتحۃ الکتاب کا نزول ہُوا تھا اُس وقت شیطان صدمہ و رنج کے باعث چیخ اٹھا تھا اور اِس سورۃ کا نزول مدینہ میں ہُوا تھا۔" مگر اس میں احتمال ہے کہ حدیث کا آخری جملہ مجاہد کے قول سے لیکر یہاں درج کردیا گیا ہو۔ بعض علماء اِس طرف گئے ہیں کہ سورۃ الفاتحہ کا نزول

دو مرتبہ ہُوا پہلی بار مکّہ میں اور دوسری مرتبہ مدینہ میں اور اس تکرار نزول سے اُس کی عظمت و بزرگی میں مبالغہ کرنا مقصود تھا اور سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں ایک چوتھا قول اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اُسکا نزول آدھی آدھی کرکے دو مرتبہ میں ہُوا تھا۔ نصف اول مکّہ میں اور نصف اخیر مدینہ میں نازل ہوئی۔ اس قول کو ابو اللیث سمرقندی نے بیان کیا ہے +

سُورۃ النساء | نحّاس نے کہا ہے کہ یہ سورۃ مکیّہ ہے۔ نحّاس اپنے اس قول کی سند میں آیۂ کریمہ اِنَّ اللّٰہَ یَامُرُکُمْ۔ الآیہ "کو پیش کرتا ہے جو باتفاق سب کے نزدیک خاص مکّہ میں۔ کلید خانہ کعبہ کی بابت نازل ہوئی تھی۔ مگر نحّاس کی یہ دلیل سخت بُودی اور پھسپھسی ہے کیونکہ کسی ایک یا چند آیتوں کے مکّہ میں نازل ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک لمبی چوڑی سورۃ جس کا بڑا بلکہ بیشتر حصّہ مدینہ میں نازل ہُوا ہے مکیّہ بنجائے !! پھر خصوصاً اس حالت میں جب کہ قول راجح سے ہجرت کے بعد نازل ہونے والے حصّہ قرآن کا مدنی ہونا تسلیم کرلیا گیا ہے۔ غرضیکہ جو شخص سورۃ النساء کی آیتوں کے اسباب نزول پر نظر ڈالے گا اُسے خود بخود نحّاس کے قول کی تردید معلوم ہوجائے گی اور علاوہ ازیں اُس کی تردید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے بخاریؒ نے بی بی عائشہؓ سے روایت کیا ہے۔ بی بی عائشہؓ نے فرمایا "سورۃ البقرا اور سورۃ النساء اُس وقت نازل ہوئی تھیں جب کہ میں رسول اللہ صلعم کے پاس تھی" اور یہ بات باتفاق ثابت ہے کہ بی بی صاحبہ رسول پاک کے گھر ہجرت کے بعد ہی آئی تھیں۔ پھر ایک ضعیف قول یہ بھی ہے کہ سورۃ النساء کا نزول ہجرت کے قریب یا بوقت ہجرت ہُوا تھا +

سُورۃ یُونس | مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ مکیّہ ہے۔ اور ابن عباسؓ سے اسکے بارہ میں دو روایتیں آئی ہیں اس لئے اس کی نسبت سابق میں وارد ہونے والے آثار سے تو اس کے مکیّہ ہونے ہی کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اس اثر کو۔ ابن مردویہ نے عوفی کے طریق سے ابن عباسؓ ہی سے۔ اور بطریق ابن جریج بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ سے۔ پھر خصیف کے طریق پر بواسطۂ مجاہد ابن زبیرؓ سے۔ روایت کیا ہے۔ اور عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطۂ عطا ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ "سورۃ یُونس" مدنیّہ ہے۔ لیکن مشہور قول کی تائید اُس حدیث سے ہوتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحّاک کے طریقہ پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ "ابن عباسؓ نے فرمایا "جس وقت خداوند کریم نے محمد صلعم کو رسول بنا کر ہدایت خلق کا حکم دیا اور اہل عرب نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا یا جن لوگوں نے اہل عرب میں سے اس بات کو نہیں مانا تھا اُنھوں نے کہا " اللہ کا مرتبہ اس سے کہیں بڑا ہے کہ اُس کا رسول ایک انسان ہو۔" تو اُس وقت خدا نے یہ آیت " اَکَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا۔ آلایۃ " نازل فرمائی +

سُورۃ الرَّعد پہلے مجاہد کے طریق سے بروایت ابن عباسؓ اور بروایت علی بن ابی طلحہ یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے۔ مگر اور باقی آثار اِس کے مَدنی ہونے کا اظہار کرتے ہیں۔ ابن مردویہ دوسرے شق کو یعنی اس کے مَدنی ہونے کو عوفی کے طریق پر ابن عباس سے ابن جریج کے طریق پر عثمان بن عطاء سے بواسطۂ عطاء از ابن عباسؓ۔ اور مجاہد کے طریق پر ابن الزبیرؓ سے روایت کرتا ہے اور ابوالشیخ بھی ابن مردویہ ہی کی طرح قتادہ سے اس کی روایت کرتا ہے۔ اور پہلی شق یعنی اِس سورۃ کا مکّی ہونا سعید بن جُبیر سے مروی ہے۔ اور سعید بن منصور اپنے سُنن میں لکھتا ہے "مجھ سے ابوعوانہ نے بواسطۂ اَبی بشر روایت کی ہے کہ اَبی بشر نے سعید بن جُبیرؓ سے باریتعالےٰ کے قول "وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ" کی نسبت یہ دریافت کیا کہ آیا اس سے عبداللہ بن سلام مراد ہے؟ تو ابن جُبیرؓ نے اُس کو جواب دیا "یہ کیونکر ہوسکتا ہے؟ کیونکہ یہ سورت تو مکیہ ہے"۔ اب رہی اس قول کی تائید کہ یہ سورۃ مَدنیہ ہے تو اس کے بارہ میں وہ حدیث پیش کیجاتی ہے جیسے طبرانی وغیرہ نے انسؓ سے روایت کیا ہے کہ "خداوندکریم کا قول اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ اُنْثٰى ـ تا ـ وَهُوَ شَدِيْدُ الْمِحَالِ۔ اَربد بن قیس اور عامر بن الطفیل کے قصہ میں اُس وقت نازل ہُوا تھا جب کہ وہ دونوں مدینہ میں رسول اللہ صلعم کے پاس حاضر ہوے تھے"۔ اور جس قول سے یہ اختلاف دور ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ سورۃ الرّعد بجز اُس کی چند آیتوں کے اور باقی مکیہ ہے +

سُورۃ الحج پیشتر طریق مجاہد سے بروایت ابن عباسؓ یہ بات بیان ہوچکی ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے مگر اس کی چند آئتیں جن کو اُسی روایت میں راوی نے مستثنےٰ کردیا تھا۔ اور اُس حدیث کے علاوہ باقی آثار اس کو مَدنیہ بتاتے ہیں۔ ابن مردویہ بطریق عوفی ابن عباسؓ سے۔ بہ طریق ابن جریج و عثمان بواسطۂ عطاء ابن عباسؓ ہی سے۔ اور۔ بہ طریق مجاہد ابن زبیرؓ سے روایت کرتا ہے کہ یہ سورۃ مَدنیہ ہے۔ ابن الغرس اپنی کتاب احکام القران میں بیان کرتا ہے "ایک ضعیف قول یہ ہے کہ سورۃ الحج مکیہ ہے مگر "هٰذٰنِ خَصْمٰنِ" سے آخیر آیات تک مَدنیہ میں نازل ہوئیں اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کی دس آیتیں مَدنی ہیں۔ اور بقول دیگر یہ پوری سورۃ مَدنی ہے باستثنائے چار آیتوں "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ ـ سے ـ عَقِيْمٍ" تک۔ یہ قول قتادہؒ اور چند دوسرے لوگوں کا بھی ہے۔ پھر ایک قول میں کُل سورۃ کا مَدنی ہونا آیا ہے اور اس کا قائل ضحّاک ہے یا اور لوگ بھی۔ مگر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورت مِلی جُلی ہوئی ہے کچھ آئتیں اس کی مکّی ہیں اور بعض آئتیں مَدنی"۔ ابن الغرس نے جس قول کی نسبت جمہور کی طرف کی ہے اس کی تائید یوں بھی بہم پہنچتی ہے کہ سورۃ الحج کی بہت سی آیتوں کے بارہ میں اُن کا مَدینہ میں نازل ہونا

دھوا ہے اور اس کا بیان ہم اسباب نزول کی بحث میں کرینگے +

سُورۃ الفرقان ابن الغرس کہتا ہے "جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سورۃ مکیہ ہے" اور ضحاک اس کو مدنیہ بتاتا ہے +

سورۃ یٰس ابو سلیمان الدمشقی نے ایک ایسا قول بیان کیا ہے جو اس سورۃ کے مدنیہ ہونے کا مثبت ہے لیکن وہ کوئی مشہور قول نہیں +

سورۃ ص جعبری ایک ایسا قول بیان کرتا ہے جو اس سورۃ کو مدنیہ قرار دیتا ہے لیکن وہ قول گروہ اجماع کے قول سے بالکل مختلف ہے کیونکہ اُن کے نزدیک اس سورۃ کا مکیہ ہونا مُسلّم ہے +

سورۃ محمدؐ نسفی نے اس کے متعلق ایک غریب قول بیان کیا ہے جو اس کے مکیہ ہونے کا مثبت ہے +

سورۃ الحجرات بقول شاذ مکیہ ہے ورنہ مدنیہ +

سورۃ الرحمٰن جمہور کی رائے میں یہ سورۃ مکیہ ہے اور یہی بات ٹھیک بھی ہے کیونکہ اس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جو انھوں نے جابرؓ سے بیان کی ہے "جابرؓ نے کہا" جس وقت رسول اللہ صلعم نے اپنے اصحاب کے روبرو سورۃ الرحمٰن کی تلاوت فرمائی تو اُس کی تلاوت سے فارغ ہو کر صحابہ سے ارشاد کیا "کیا وجہ ہے کہ تم لوگ بالکل ساکت ہو؟ بیشک قوم جن جواب دینے میں تم سے بہتر تھی کیونکہ میں نے اُن کے سامنے کسی مرتبہ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" نہیں پڑھی مگر یہ کہ اُنھوں نے اس کے جواب میں کہا "وَلَا بِشَيْءٍ مِنْ نِعَمِكَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ فَلَكَ الْحَمْدُ" حاکم کہتا ہے "یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر" اور یہ ظاہر ہے کہ قوم جن کا قصہ مکہ میں واقع ہوا تھا۔ پھر اُس سے بھی بڑھکر صریح دلیل اُس روایت سے بہم پہنچتی ہے جسے احمد نے اپنے مسند میں جید سند کے ساتھ اسماء بنت ابی بکرؓ سے بیان کیا ہے۔ اسماءؓ نے کہا "میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو جب کہ آپ اعلانِ نبوت کے حکم سے سرفراز نہیں ہوئے تھے رُکنِ (یمانی) کی طرف نماز پڑھنے کی حالت میں "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" کی تلاوت کرتے سُنا تھا اور دیکھا تھا کہ مشرکین بھی اس کو سنتے تھے" اِس حدیث سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ سورۃ الرحمٰن کا نزول سورۃ الحجر سے بھی پہلے ہوا ہے +

سورۃ الحدید ابن الغرس کہتا ہے "جمہور تو اس سورۃ کو مدنیہ بتاتے ہیں مگر ایک جماعت اس کے مکیہ ہونے کی مدعی ہے۔ لیکن اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہو سکتا کہ اس

سورۃ میں قرآن تو مدنی ہے تاہم اُس کا آغاز مکی ہونے سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے" میرے نزدیک ابن الغرس نے جو خیال ظاہر کیا ہے یہ واقعی درست اور ٹھیک ہے کیونکہ بزار اور دیگر محدثین کے مسند میں عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ "وہ اسلام لانے سے قبل اپنی بہن کے گھر گئے تو یکایک اُن کی نظر ایک لکھے ہوئے ورق پر پڑی جس میں سورۃ الحدید کا آغاز لکھا تھا اور انھوں نے اُس کو پڑھا اور یہی امر اُنکے اسلام لانے کا سبب ہو گیا" اس کے علاوہ حاکم اور دیگر لوگوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ "عمرؓ کے اسلام لانے اور اِس آیت وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ۔ الآیۃ" کے نزول میں صرف چار سال کا زمانہ بیچ پڑا ہے۔ اور یہ آیت خداوند پاک نے مشرکین مکہ کو سرزنش کرنے کے لئے نازل فرمائی تھی +

سورۃ الصّف قول مختار یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے ابن الغرس نے اس قول کو جمہور کی جانب منسوب کیا ہے اور اسے مرجح بتاتا ہے۔ ابن الغرس کے قول کی دلیل اُس قول سے بھی بہم پہنچتی ہے جیسے حاکم وغیرہ نے عبداللہ بن سلام سے نقل کیا ہے کہ "عبداللہ بن سلام نے کہا" ہم چند لوگ اصحاب رسول اللہ باہم مل کر بیٹھے اور آپس میں باتیں کرنے لگے اثنائے کلام میں ہماری زبان سے نکلا کہ اگر ہمیں یہ معلوم ہو سکتا کہ خدا کو کونسا کام زیادہ پسند ہے تو ہم اُسی کو کیا کرتے۔ ہماری اس گفتگو کے بعد خداوند پاک نے یہ سورۃ نازل فرمائی "سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ" یہانتک کہ یہ پوری سورت ایک ہی مرتبہ میں ختم کر دی۔ عبداللہ بن سلام نے کہا "پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ہم کو یہ سورۃ ختم تک پڑھ کے سنا دی" +

سورۃ الجمعۃ صحیح قول یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے۔ بخاری نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "ہم لوگ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے کہ اسی اثنا میں آپ پر سورۃ الجمعہ نازل ہوئی اور یہ آیت "وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ" سُن کر میں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کیا۔ "یا رسول اللہ! وہ کون لوگ ہیں؟" آخر حدیث تک۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ابو ہریرہؓ ہجرت نبوی صلعم کے ایک مدت بعد مشرف باسلام ہوئے تھے۔ اور اس سورۃ کی آیت "قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا" میں یہودیوں کی جانب خطاب ہے جو مدینہ میں آباد تھے۔ اور سورۃ کا پچھلا حصہ اُن لوگوں کے بارہ میں نازل ہوا ہے جو حسب تشریح صحیح حدیثوں کے حالتِ خطبہ میں قافلہ کی آمد دیکھکر مسجد سے چلے گئے تھے۔ بہرحال ان سب وجوہ سے سورۃ الجمعہ کا از سرتا پا مدنیہ ہونا ثابت ہو رہا ہے +

سُورۃ التغابن اس کے بارہ میں دو قول ہیں ایک مَدَنی ہونے کا اور دوسرا مکّی ہونے کا مگر اُس کا پچھلا حصّہ مکّی ہونے سے مستثنیٰ اور باتفاق مَدَنی ہے +

سُورۃ الملک اس کے بارہ میں ایک بالکل انوکھا قول مَدَنیہ ہونے کا وارد ہُوا ہے +

سُورۃ الانسان ایک قول میں مَدَنیہ اور دوسرے غریب قول کے رو سے مکیہ ہے مگر ایک آیت اس میں سے مستثنیٰ کی جاتی ہے یعنی " وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا "۔ (اسکو سُورۃ الدّھر بھی کہتے ہیں) +

سورۃ المطففین ابن الغرس کہتا ہے " ایک قول یہ ہے کہ سورۃ المطففین مکیّہ ہے اور اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ اس سورۃ میں اَساطیر کا ذکر آیا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مَدَنیہ ہے کیونکہ مدینہ کے رہنے والے سب سے بڑھکر تول ناپ میں کمی کیا کرتے تھے۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ بجز قصّہ تطفیف کے باقی سورۃ مکّہ میں نازل ہوئی تھی۔ پھر چوتھا قول ایک جماعت کا یوں ہے کہ یہ سورۃ مکّہ اور مدینہ کے مابین نازل ہوئی ہے "۔ میرے نزدیک نسائی وغیرہ کی وہ حدیث جسے اُنھوں نے سَنَد صحیح کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ اس بات کی زبردست دلیل ہوسکتی ہے کہ سورہ المطففین کا نزول مدینہ ہی میں ہُوا۔ اور حدیث حسب ذیل ہے۔ " ابن عباسؓ نے کہا ہے " جس وقت نبی صلعم مدینہ میں تشریف لائے تو یہاں کے رہنے والے تول اور ناپ کے بارہ میں بُرے بُرے لوگ تھے اس لئے اللہ پاک نے " وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْنَ" نازل فرمائی اور اس سے مدینہ والوں کی خراب عادت جاتی رہی +

سُورۃ الاعلےٰ جمھور اس کو مکیہ مانتے ہیں اور ابن الغرس کہتا ہے کہ " اس میں نماز عید اور صدقہ فطر کا ذکر آنے کے باعث ایک قول اس کے مَدَنیہ ہونے کا آیا ہے " مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہوئی جاتی ہے جسے بخاریؒ نے براء بن عازبؓ سے روایت کیا ہے کہ براء نے کہا " سب سے پہلے ہمارے یہاں اصحاب نبی صلے اللہ علیہ وسلم میں سے مصعب بن عمیرؓ۔ اور ابن اُمّ مکتومؓ آئے اور ہم کو قرآن پڑھانے لگے۔ پھر ان کے بعد عمّارؓ۔ اور بلالؓ۔ اور سعدؓ آئے بعد ازاں عمر بن الخطابؓ بیس ساتھیوں سمیت آئے اور ان کے بعد خود نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے تشریف لاکر ہمیں عزت بخشی۔ میں نے کبھی اہل مدینہ کو ایسی خوشی مناتے نہیں دیکھا جیسی خوشی اُنھوں نے رسول اللہ صلعم کی آمد کے وقت ظاہر کی اور رسول اللہ صلعم کے آتے ہی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى ایسی ہی دیگر چند سورتوں کے ساتھ پڑھی گئی +

سُورۃ الفجر اس کے بارہ میں دو قول ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ ابو حیان اور جمھور نے اس کو مکیہ بتایا ہے +

سورۃ البلد | ابن الغرس اس کی بابت بھی دو قول آنے کا ذکر کرتا ہُوا کہتا ہے کہ خداوند کریم کا "بِهٰذَا الْبَلَدِ" کہنا اس سورت کے مَدنی ہونے کی تردید کرتا ہے +

سورۃ اللیل | مشہور تر قول اس کے مکیّہ ہونے پر دلالت کرتا ہے مگر اس کے سببِ نزول میں "نخلہ" کا قصہ آنے سے بعض لوگ اسے مَدنیہ کہنے لگے۔ قصہ "نخلہ" کا ذکر ہم اسبابِ نزول کے ذیل میں کرینگے۔ اور ایک قول اس کی بابت یہ بھی ہے کہ اس میں مکی اور مَدنی دونو قسم کی آیتیں شامل ہیں +

سورۃ القدر | اس کی بابت دو قول آئے ہیں مگر اکثر لوگ اس کے مکیّہ ہونے کے قائل ہیں۔ اس کے مَدنیہ ہونے کا استدلال اُس حدیث سے ہوتا ہے جسے ترمذی اور حاکم نے حسن بن علیؓ سے روایت کیا ہے کہ "نبی صلعم نے بنی اُمیہ کو اپنے منبر پر (خواب میں) دیکھا تو آپ کو یہ بات ناگوار ہوئی پھر اس کے بعد انا اعطیناك الکوثر۔ اور اِنَّا اَنزلناہُ فی لیلۃ القدر۔ کی سورتیں نازل ہوئیں" تا آخر حدیث۔" المزی کہتا ہے کہ یہ حدیث مُنکر ہے +

سُورۃ لَمۡ یَکُن | بقول ابن الغرس مشہور ترین حیثیت سے یہ سورۃ مکیّہ ہے مگر میں کہتا ہوں کہ جسوقت اس قول کے مقابلہ میں احمد کی وہ روایت لائی جائے جسے اُس نے ابی حیّۃ البدری سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا جس وقت سورۃ "لَمۡ یَکُنِ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا" آخر تک نازل ہوئی تو جبرئیلؑ نے مجھ سے کہا۔ (یارسول اللہ صلعم) آپ کا پروردگار آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اسے اُبَیؓ کے روبرو پڑھیئے۔ آخر حدیث تک" اور ابن کثیر نے اس بات کو یقینی مانا ہے کہ یہ سورۃ مَدنیہ ہے اور اسی مذکورۂ بالا حدیث سے اِسبارہ میں استدلال کیا ہے +

سُورۃ زلزلہ | اِس کے بارہ میں دو قول آئے ہیں اور اس کے مَدنیہ ہونے پر اُس حدیث کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "جسوقت آیہ کریمہ" "فَمَنۡ یَّعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّۃٍ خَیۡرًا یَّرَہٗ" الآیہ نازل ہوئی تو میں نے عرض کیا "یارسول اللہ! صلعم بیشک میں اپنے عمل کو دیکھنے والا ہوں گا۔ آخر حدیث تک۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ابو سعیدؓ مدینہ ہی میں تھے اور وہ جنگ اُحد کے بعد سِنِ بلوغ کو پہنچے تھے +

سورۃ والعادیات | اِس کے بارہ میں دو قول ہیں اور اس کے مَدنیہ ہونے پر اُس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جسے حاکم وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "رسول اللہ صلعم نے ایک فوجی جماعت کہیں ارسال کی تھی اور ایک مہینہ تک اُس گروہ

کی کوئی خبر نہیں آئی چنانچہ اُس وقت "وَالعٰدِیٰات" کا نزول ہوا۔ آخر حدیث تک۔" +

سورۃ الہاکم مشہور تر بات تو یہ ہے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کے مدنیہ ہونے پر جو قولِ مختار ہے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے بریدہؓ سے روایت کیا ہے کہ "یہ سورۃ دو انصاری قبیلوں کے بارہ میں نازل ہوئی جنھوں نے باہم ایک دوسرے پر فخر جتایا تھا۔ آخر حدیث تک"۔ اور قتادہؓ سے مروی ہے کہ یہ سورۃ یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ بخاری نے اُبَی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم اس وقت تک "لَوکَانَ لِابْنِ اٰدَمَ وَادٍ مِنْ ذَھَبٍ" کو قرآن ہی کا حصہ خیال کیا کرتے تھے جب تک کہ سُورۃ الھٰکُمُ التَّکاثُر" نازل نہیں ہوئی تھی"۔ اور ترمذی نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "جب تک یہ سورۃ نازل نہیں ہوئی تھی اُس وقت تک ہم لوگوں کو عذاب قبر کے بارہ میں برابر شک ہی رہا کرتا تھا"۔ اور عذاب قبر کا ذکر مدینہ ہی میں ہوا تھا جیسا کہ صحیح حدیث میں یہودیہ عورت کے قصہ کے ساتھ وارد ہوا ہے +

سُورۃ اَرَاَیْتَ اس کی بابت بھی دو قول آئے ہیں جن کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے

سُورۃ الکوثر درست یہ ہے کہ یہ سورۃ مدنیہ ہے اور نووی نے شرح مسلم میں بذریعہ اُس حدیث کے اِسی امر کو ترجیح دی ہے جس حدیث کو مسلم نے انسؓ سے روایت کیا ہے۔ "انسؓ نے کہا" اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی اور اس کے بعد آپ نے تبسّم فرماتے ہوئے سر اُٹھا کر ارشاد کیا "مجھ پر اسی وقت از سرِ نو ایک سورۃ نازل ہوئی ہے پھر آپ نے پڑھا "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ اِنَّا اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَر" یہانتک کہ اس سورۃ کو ختم کر دیا"۔ آخر حدیث تک" +

سُورۃ الاخلاص اس کی بابت دو قول ہیں جن کی باعث وہ دو متعارض حدیثیں ہیں جو اِس سورۃ کے سببِ نزول میں وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اُن دونوں حدیثوں کا اختلاف اِس طرح پر دور کرنا چاہا ہے کہ وہ اس سورۃ کے دوبار نازل ہونے کے قائل بنے ہیں۔ پھر بعد میں مجھ پر اِس سورۃ کے مدنیہ ہونے کی ترجیح عیاں ہوگئی جسے میں اسباب نزول کے بیان میں تحریر کرونگا +

معوذتین قول مختار یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں مدنیہ ہیں کیونکہ ان کا نزول لبید بن اعصم کے قصۂ سحر (جادو ۱۲) میں ہوا تھا جیسا کہ بیہقی نے کتاب الدلائل میں اُس حدیث کی روایت کی ہے +

فصل مکّی سورتوں میں شامل مدنی آیات کا بیان

بیہقی کتاب الدلائل میں لکھتے ہیں کہ "بعض اُن سورتوں میں جن کا نزول مکہ میں ہُوا تھا چند آیتیں ایسی بھی ہیں جو مدینہ میں نازل ہوئیں پھر اُن کو مکّی سورتوں کے ساتھ ملحق کر دیا گیا۔" ابن الحصار کہتا ہے کہ مکّی اور مدنی سورتوں میں سے ہر ایک قسم کی سورتوں میں کچھ آیتیں مستثنیٰ بھی ہیں۔ وہ کہتا ہے " لیکن بعض آدمی ایسے ہیں جنھوں نے آیات کے مستثنےٰ کرنے میں نقل کو ترک کر کے اجتہاد پر اعتماد کیا ہے"۔ ابن حجرؒ شرح بخاری میں بیان کرتے ہیں کہ بعض اماموں نے اُن آیتوں کے بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو مکّی سورتوں میں مدینہ کی نازل شدہ واقع ہیں، مگر اس کے برعکس یعنی یہ کہ کوئی سورۃ مکہ میں نازل ہونی آغاز ہوئی ہو اور پھر اُس کے نزول میں دیر واقع ہو کر اُس کا خاتمہ مدینہ میں ہُوا ہُو۔ تو یہ بات شاذونادر ہے۔ اور میں ذیل میں دونوں اقسام کی سورتوں سے جسقدر مستثنےٰ آیتوں کا مجھے علم حاصل ہُوا ہے اُنھیں بالاستیعاب درج کرونگا لیکن اس بارہ میں میرا مسلک پہلی اصطلاح کے مطابق ہوگا یعنی اُن ملحق مدنی آیات کا بیان کرنا جو مکّی سورتوں میں شامل کر دی گئی ہیں اور اصطلاح ثانی سے مجھے کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور بوجہ ابن الحصار کے سابق قول کے میں دلائل استثناء کی طرف بھی اجمالی طور پر اشارہ کرتا جاؤں گا مگر اُن کے بلفظہ بیان کرنے سے بخیال اختصار پرہیز رکھوں گا اور اُن کی تفصیل اپنی کتاب اسباب النزول کے لئے رہنے دُوں گا +

سُورۃ الفاتحہ پہلے ہم ایک قول بیان کر آئے ہیں کہ اس سورۃ کا نصف حصّہ مدینہ میں نازل ہُوا تھا اور بظاہر وہ پچھلا نصف حصّہ معلوم ہوتا ہے لیکن اس قول کی کوئی دلیل دستیاب نہیں ہوتی +

سُورۃ البقرۃ اس میں سے صرف دو آیتیں مستثنےٰ کی گئی ہیں (۱) "فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا" اور (۲) لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ " +

سُورۃ الانعام ابن الحصار کہتا ہے " اس سورۃ میں سے نو آیتیں مستثنیٰ کی گئی ہیں مگر اس قول کی تائید کسی صحیح نقل سے نہیں ہوتی خصوصاً اُس حدیث کے موجود ہوتے جو اس سورۃ کے ایکبارگی نازل ہونے کا ثبوت دیتی ہے اور بھی کوئی بات مانی نہیں جاسکتی میں کہتا ہوں ابن عباسؓ سے صحیح نقل میں "قُلْ تَعَالَوْا" سے تین آیتوں کے آخر تک استثناء کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ پہلے ذکر ہوچکا اور باقی آیتوں کی نسبت یہ معلوم ہُوا ہے کہ " وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهٖ "

بروایت اُس حدیث کے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے مالک ابن الصیف کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ اور آیت "وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللهِ كَذِبًا" دو آیتوں تک مسیلمہ کذاب کی بابت نازل ہوئیں اور یہ آیات کریمات بھی "اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ اَلآیۃ" اور "وَالَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَعْلَمُوْنَ اَنَّهٗ مُنَزَّلٌ مِّنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ" اور ابو الشیخ نے کلبی سے روایت کی ہے کہ "سورۃ الانعام کُل مکہ میں نازل ہوئی بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدینہ میں ایک یہودی شخص کی بابت نازل ہوئی تھیں اور وہ ایسا شخص تھا جس نے کہا تھا "مَا اَنْزَلَ اللهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ"۔ اور فریابی کہتا ہے کہ مجھ سے سُفیان نے بواسطۂ لیث۔ بشرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا۔ "سورۃ الانعام مکیہ ہے مگر اُس کی دو آیتیں یعنی "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ" اور ایک اس کے بعد کی آیت۔ کہ یہ دونوں مدنی ہیں +

سُوْرَۃُ الْاَعْرَاف | ابو الشیخ اور ابن حبان۔ قتادہؓ سے روای ہیں کہ اُنھوں نے کہا سورۃ الاعراف مکیہ ہے مگر اُس کی ایک آیت "وَاسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْیَةِ اَلآیۃ" اور دیگر لوگوں میں سے کسی نے کہا ہے کہ اس آیت سے "وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْۢ بَنِیْۤ اٰدَمَ اَلآیۃ۔ تک مدنی ہے

سُوْرَۃُ الْاَنْفَال | اس میں صرف ایک آیت "وَاِذْ یَمْكُرُ بِكَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا۔ اَلآیۃ۔ مستثنیٰ کی گئی ہے۔ مقاتل کہتا ہے کہ یہ مکہ میں نازل ہوئی تھی۔ میں کہتا ہوں مقاتل کے اس قول کی تردید اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کی روایت ابن عباسؓ سے صحیح ہوئی ہے کہ یہی آیت بعینہا مدینہ میں نازل ہوئی جیسا کہ ہم نے اسباب النزول میں روایت کیا ہے اور بعض لوگوں نے آیت کریمہ "یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللهُ ۔ اَلآیۃ" کو مستثنیٰ کیا ہے اور ابن العربی وغیرہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے میں کہتا ہوں کہ اس کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس کی روایت بزار نے ابن عباسؓ سے کی ہے کہ یہ آیت اُس وقت نازل ہوئی جب کہ عمرؓ اسلام لائے تھے +

سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ | ابن الغرس کہتا ہے یہ سورۃ مدنیہ ہے مگر دو آیتیں "لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ" اِلٰی آخرہا۔ اس سے مستثنیٰ ہیں + میں کہتا ہوں یہ قول عجیب و غریب ہے بھلا جب کہ ایک طرف اس سورۃ کا سب سے آخر میں نازل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو یہ کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کی دو آیتیں مکی ہوں ؟ + اور بعض علماء نے "مَا كَانَ لِلنَّبِیِّ۔ اَلآیۃ" کو اس میں سے مستثنیٰ کیا ہے بدیں وجہ کہ اس کے شان نزول کی بابت وارد ہوا ہے کہ یہ آیت رسول اللہ صلعم کے اُس قول پر نازل ہوئی تھی جو آپ نے اپنے چچا ابی طالب کی نسبت فرمایا تھا کہ "جب تک میں منع نہ کیا جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے طلب مغفرت کرتا رہوں گا +

سُوْرَۃُ یُوْنُس | اس میں سے "فَاِنْ كُنْتَ فِیْ شَكٍّ" دو آیتوں تک مستثنیٰ کی گئی ہیں اور

آیۂ کریمہ " وَ مِنْهُمْ مَنْ يُّؤْمِنُ بِهٖ - الآیۃ بھی کہا گیا ہے کہ یہ آیت، یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ اور ایک قول ہے کہ یہ سورۃ ابتداسے لے کر چالیس آیتوں کے آغاز تک مکی ہے اور باقی مدنی اس قول کو ابن الغرس اور سخاوی نے کتاب جمال القراء میں بیان کیا ہے +

سُوْرَۃ ھُوْدٌ | اس میں سے تین آیتیں (۱) فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ - (۲) اَفَمَنْ كَانَ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِّنْ رَّبِّهٖ (۳) اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ - مستثنیٰ کی گئی ہیں۔ میں کہتا ہوں تیسری آیت کے مدنی ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو کئی طریقوں سے صحیح ہوئی ہے اور بتاتی ہے کہ یہ آیت مدینہ میں ابی الیسر کے حق میں نازل ہوئی تھی +

سورۃ یوسف | بقول ابو حیان اس کے شروع سے تین آیتیں مستثنےٰ کی گئی ہیں مگر ابو حیان کا یہ قول سخت کمزور اور ناقابل التفات ہے +

سورۃ الرعد | ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا " سورۃ الرعد مدنیہ ہے مگر ایک آیت " وَلَا يَزَالُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا تُصِيْبُهُمْ بِمَا صَنَعُوْا قَارِعَةٌ - الآیۃ - اور اس قول کے لحاظ سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے قول باریتعالےٰ " اَللّٰهُ يَعْلَمُ - لغایت - وَهُوَ شَدِيْدُ الْمِحَالِ " مستثنیٰ کیا جائے گا جیساکہ سابق میں بیان ہوچکا ہے اور یہ آیت سورۃ میں سب سے اخیر ہے۔ کیونکہ ابن مردویہ نے جندبؓ سے روایت کی ہے کہ جندبؓ نے کہا " عبداللہ بن سلام آیا اور دروازۂ مسجد کے دونوں بازووں کو تھام [illegible] نے لگا۔ "لوگو میں تم کو خدا کی قسم دے کر دریافت کرتا ہوں کہ آیا تم اِس بات کو جانتے ہو کہ جس شخص کے بارہ میں آیۃ " وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ " نازل ہوئی وہ کہاں ہے ؟ ۔ " لوگوں نے جواب دیا کہ ہاں بیشک " +

سُوْرَۃ ابراھیم | ابوالشیخ نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " سورۃ ابراہیم مکیہ ہے بجز دو آیتوں کے کہ وہ مدنی ہیں " اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ بَدَّلُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ كُفْرًا - سے فَبِئْسَ الْقَرَارُ " تک +

سورۃ الحجر | بعض لوگوں نے اِس میں سے ایک آیت " وَلَقَدْ اٰتَيْنٰكَ سَبْعًا الآیۃ " کو مستثنیٰ کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سزاوار تو یہ تھا کہ قول باریتعالےٰ " وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ الآیۃ " اِس سے مستثنےٰ کیا جاتا کیونکہ ترمذی وغیرہ نے اِس کے سبب نزول میں جو حدیث روا کی وہ اِسی امر کو چاہتی ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اس آیت کا نزول نماز کی صف بندی کے بارہ میں ہوا ہے +

سُوْرَۃ النحل | پہلے بروایت ابن عباسؓ یہ بیان ہوچکا ہے کہ انھوں نے اس کے آخری حصہ کو مستثنےٰ کیا ہے اور آگے چلکر سفر کے بیان میں وہ روایت بھی آئے گی جو اس قول

کی تائید کرے۔ اور ابوالشیخ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ سورۃ النحل سب کی سب مکہ میں نازل ہوئی مگر یہ آیتیں "وَاِنْ عَاقَبْتُم" الآیۃ سے آخر سورۃ تک۔ اور قتادہؓ سے روایت کی گئی ہے اُنھوں نے کہا "سورۃ النحل قول باریتعالےٰ "وَالَّذِیْنَ هَاجَرُوْا فِی اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوْا الآیۃ" سے آخر تک مدنی ہے اور اس سے پہلے کا حصۂ آغاز سورۃ سے یہاں تک مکی ہے اور اس کا مفصل بیان اوّل ما نزل کی نوع میں آئے گا کہ جابر بن زیدؓ سے مروی ہے "سورۃ النحل کی مکہ میں چالیس آیتیں نازل ہوئیں اور باقی سورۃ کا نزول مدینہ میں ہوا۔ مگر اس کی تردید اُس حدیث سے ہو جاتی ہے جسے احمد نے عثمان بن ابی العاص سے آیۃ "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" کے شان نزول میں روایت کیا ہے اور اُسکا ذکر ترتیب کی نوع میں آئے گا +

سُورۃ الاسراء اس میں سے "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ الآیۃ۔ بوجہ اُس روایت کے، جسے بخاری نے ابن مسعودؓ سے بیان کیا ہے مستثنٰی ہوتی ہے اور وہ روایت یہ ہے کہ "یہ آیت مدینہ میں بجواب سوال اُن یہودیوں کے نازل ہوئی تھی جنھوں نے حقیقت روح کی بابت استفسار کیا تھا۔ اور آیت کریمہ "وَاِنْ كَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَكَ الآیۃ سے تا قول باریتعالےٰ "اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا" بھی مع قول باریتعالےٰ "لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ" الآیۃ۔ اور۔ "وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْیَا۔ الآیۃ۔ اور۔ اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهٖ۔ الآیۃ۔ کے اس سورۃ سے مستثنٰی کی گئی ہیں جن کے وجوہ ہم نے کتاب اسباب النزول میں بیان کئے ہیں +

سُورۃ الکہف اس کے اول سے "جُرُزًا" تک۔ پھر قول باریتعالےٰ "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ۔ الآیۃ۔ اور۔ "اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا" سے آخر سورۃ تک۔ مستثنٰی کیا گیا ہے +

سُورۃ مریم اس میں آیۃ سجدہ اور "وَاِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا۔ الآیۃ" مستثنٰی ہے

سُورۃ طٰہٰ اس میں صرف "فَاصْبِرْ عَلٰی مَا یَقُوْلُوْنَ۔ الآیۃ مستثنٰی کی گئی ہے +

میں کہتا ہوں مناسب یہ تھا کہ اس سے ایک آیت اور بھی مستثنٰی کی جاتی۔ کیونکہ بزار۔ اور ابویعلی نے ابی رافع سے روایت کی ہے کہ ابورافع نے کہا "نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے یہاں ایک مہمان آیا اور آپ نے مجھ کو ایک یہودی کے پاس اس غرض سے بھیجا کہ وہ ماہ رجب کی چاند رات تک کے لئے آپ کو کچھ آٹا اُدھار دے۔ یہودی نے انکار کیا اور کہا نہیں مگر کسی چیز کو رہن رکھکر لے جاؤ میں نے واپس آکر رسول اللہ صلعم کو اسبات کی اطلاع دی تو آپ نے فرمایا" قسم ہے خدا کی بیشک میں امین ہوں آسمان پر اور امین ہوں زمین میں۔ پھر ہنوز میں آپ کے پاس سے باہر نکلا بھی نہ تھا کہ یہ آیت نازل ہوئی۔ "وَلَا تَمُدَّنَّ عَیْنَیْكَ اِلٰی مَا مَتَّعْنَا بِهٖ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ الآیۃ" +

سُورۃ الانبیاء | اس میں سے ایک آیت "افلا یرون انا نأتی الارض - الآیۃ" مستثنیٰ کی گئی ہے +

سُورۃ الحج | اس کے مستثنیات کا ذکر پہلے ہو چکا ہے - (دیکھو مختلف فیہ سورتوں کا بیان - مترجم) +

سُورۃ المومنون | اس سے "حتیٰ اِذَا اَخَذْنَا مُترَفِیهِم - سے - قول باریتعالےٰ مُبلِسُونَ تک مستثنےٰ کیا گیا ہے +

سُورۃ الفرقان | اس میں "وَالَّذِیْنَ لَا یَدْعُوْنَ - سے - رَحِیْمًا" تک مستثنےٰ کیا گیا ہے۔

سُورۃ الشعراء | ابن عباسؓ نے اس میں سے "وَالشُّعَرَاءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ" سے آخر سورۃ تک مستثنیٰ کیا ہے جیساکہ سابق میں بیان ہوا - اور اُن کے علاوہ اور لوگوں نے آیۂ کریمہ "اَوَلَمْ یَکُنْ لَّهُمْ اٰیَةً اَنْ یَّعْلَمَهٗ عُلَمٰٓؤُا بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ" کا بھی مستثنیات میں اضافہ کیا ہے - یہ ابن الغرس کا بیان ہے +

سُورۃ القصص | منجملہ اس کے "اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْکِتٰبَ - سے - قولہ تعالےٰ اَلْجٰهِلِیْنَ" تک مکیۃ ہونے سے مستثنےٰ کیا گیا ہے اور اس کی وجہ طبرانی کی وہ روایت ہے جسے اُنھوں نے ابن عباسؓ سے بیان کیا کہ "سورۃ القصص کی یہ آیت اور سورۃ الحدید کا خاتمہ اُن نجاشی کے ساتھیوں کے بارہ میں نازل ہوا تھا جو ملک حبش سے آکر واقعہ اُحد میں شریک ہوئے تھے" اس کے علاوہ سورۃ القصص میں سے قولِ باریتعالےٰ "اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ الآیۃ - بھی مستثنیٰ کیا گیا ہے جس کی علت آگے بیان ہوگی +

سُورۃ العنکبوت | اس کے شروع سے "وَلَیَعْلَمَنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ" تک بباعث اُس روایت کے جسے ابن جریر نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے مُستثنیٰ کیا گیا ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن ابی حاتم کی روایتِ سببِ نزول کے اعتبار سے "وَکَاَیِّنْ مِّنْ دَآبَّةٍ - الآیۃ کو بھی اس سورۃ سے مُستثنےٰ کرنا چاہئے +

سُورۃ لقمان | اس میں سے ابن عباسؓ نے "وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ" سے تینوں آیتوں کے آخر تک مستثنےٰ کیا ہے جیساکہ پہلے بیان ہو چکا ہے +

سُورۃ السجدۃ | اس میں سے جیسا پہلے بیان ہو چکا ہے ابن عباسؓ نے آیات "اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا" تین آیتوں کے خاتمہ تک مستثنیٰ کی ہیں اور اُن کے سوا اور لوگوں نے "تَتَجَافٰی جُنُوْبُهُمْ - الآیۃ" کو بھی بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا ہے جسکے راوی بزار نے اُسے بلالؓ سے روایت کرتے ہیں کہ - بلالؓ نے کہا "ہم مع چند دیگر صحابہ کے مسجد میں بیٹھکر نماز

کے بعد سے عشاء کے وقت تک نفل نمازیں پڑھا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی +"

سورۃ سَبَاء | اس میں سے ایک آیت "وَیَرَی الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ - الآیۃ" مُستثنٰی کی گئی ہے۔ اور ترمذی نے فَرْوَۃُ بِنْ نُسَیْک مُرَادِی سے روایت کی ہے کہ فروۃ نے کہا۔ میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہُوا تو میں نے عرض کیا کہ "یا رسول اللہ! صلعم کیا میں اپنی قوم کے اُن لوگوں سے نہ لڑوں جنھوں نے اسلام کی طرف سے پشت پھیر لی ہے۔ آخر حدیث تک" اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ "وَاُنْزِلَ فِیْ سَبَأٍ مَا اُنْزِلَ" یعنی اس کی بابت جو کچھ حکم اُترنا تھا وہ سورۃ سَبَأ میں نازل ہو چکا پھر اس بات کو سُن کر استفسار کرنیوالے شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلعم! سَبَأ کیا چیز ہے؟" آخر حدیث تک۔ ابن الحصّار کہتا ہے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ قصہ مدینہ میں واقع ہُوا ہے کیونکہ فروۃ بن نُسَیک کا ہجرت کرنا قوم ثقیف کے مشرف باسلام ہونے کے بعد ۹ھ ہجری میں وقوع پذیر ہُوا۔ مگر یہ احتمال بھی ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ صلعم کا قول "وَاُنْزِلَ الخ" اس سورۃ کے آپکی ہجرت سے پہلے نازل ہوچکنے کا بیان ہو +

سُوْرَۃ یٰسٓ | اس میں سے صرف "اِنَّا نَحْنُ نُحْیِ الْمَوْتٰی - الآیۃ" کا استثناء کیا گیا ہے اور اُس کی دلیل ترمذی اور حاکم کی وہ روایت ہے جسے اُنھوں نے ابی سعید خدری رضؓ سے نقل کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "بنوسلمۃ مدینہ کے ایک کنارہ پر آباد تھے پھر اُنھوں نے ارادہ کیا کہ وہاں سے ترک بود و باش کر کے مسجد نبوی کے نزدیک اقامت اختیار کریں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی نبی صلعم نے فرمایا کہ "بیشک تم لوگوں کے نقش قدم نامۂ اعمال میں لکھے جائینگے" اس لئے اُنھوں نے نقل مکان کا خیال چھوڑ دیا۔ اور بعض دیگر علماء نے آیۃ کریمہ "وَاِذَا قِیْلَ لَھُمْ اَنْفِقُوْا - الآیۃ" کو مُستثنٰی قرار دیا ہے کیونکہ اس کی نسبت منافق لوگوں کے بارہ میں نازل ہونا بیان کیا گیا ہے +

سُوْرَۃ الزُّمَر | پہلے بروایت ابن عباس رضؓ اس میں سے آیۃ "قُلْ یٰعِبَادِیَ" سے تین آیتوں کے آخر تک مُستثنٰی ہونے کا بیان کیا جا چکا ہے۔ اور طبرانی نے ابن عباس رضؓ ہی سے دوسری وجہ پر یہ روایت بھی کی ہے کہ ان آیتوں کا نزول وحشی قاتل حمزہ رضؓ کے بارہ میں ہُوا تھا۔ اور بعض دیگر راویوں نے "قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوْا رَبَّکُمْ - الآیۃ" کا بھی اس میں سے استثناء کیا ہے۔ اس قول کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں درج کیا ہے اور کسی دوسرے راوی نے "اَللّٰہُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ - الآیۃ" کا بھی اس کے مستثنیات میں اضافہ کیا ہے اور اس قول کا ذکر ابن جوزی نے کیا ہے +

سُوْرَۃ غَافِر | منجملہ اس کے "اِنَّ الَّذِیْنَ یُجَادِلُوْنَ - الی قولہ تعالیٰ - لَا یَعْلَمُوْنَ" کا استثناء

کیا گیا ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ وغیرہ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول یہود کے بارہ میں اس وقت ہُوا تھا جب کہ اُنھوں نے دجّال کا ذکر بیان کیا + اور میں نے اس امر کی توضیح اسباب نزول میں کی ہے +

سُورۃ شوریٰ اس میں سے آیۃ کریمہ "اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰی ـــ سے ـ قول باریتعالےٰ "بَصِیْرٌ" تک کی ہونے سے مستثنےٰ کیا گیا ہے ـ میں کہتا ہوں کہ یہ استثناء اُس حدیث کی دلالت سے ہُوا ہے جسے طبرانی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں بیان کیا ہے اور وہ حدیث اس کے دربارہ انصار نازل ہونے کا ثبوت بہم پہنچاتی ہے ـ اور قول باریتعالےٰ "وَلَوْ بَسَطَ ـ الآیۃ" اصحاب صُفّہ کے حق میں نازل ہُوا ـ اور بعض لوگوں نے "وَالَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَھُمُ الْبَغْیُ الی قولہٖ تعالےٰ ـ مِنْ سَبِیْلٍ" کو مُستثنےٰ قرار دیا ہے ـ اور اس بات کو ابن الغرس نے بیان کیا ہے +

سُورۃ الزُّخرُف اس میں آیۃ کریمہ "وَاسْأَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا ـــ الآیۃ" کا استثناء کیا گیا ہے ـ اس کے بارہ میں دو قول آئے ہیں ـ ایک مدینہ میں نازل ہونے کا اور دوسرا آسمان پر نازل ہونے کے بابت +

سُورۃ الجاثیۃ اس میں سے "قُلْ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ـــ الآیۃ کو مستثنےٰ کیا گیا ہے ـ کتاب جمال القراء میں قتادہ سے اس کی روایت آئی ہے +

سُورۃ الاحقاف اس میں سے "قُلْ اَرَاَیْتُمْ اِنْ کَانَ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ ـ الآیۃ" کو بوجہ اُس روایت کے مستثنیٰ کیا گیا ہے جسے طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ عوف بن مالک الاشجعی سے روایت کیا ہے کہ یہ آیت مدینہ میں عبداللہ بن سلام کے مشرف با سلام ہونے کے واقعہ میں نازل ہوئی تھی اور اُس کی روایت کے اور طریقے بھی ہیں + مگر ابن ابی حاتم مسروق سے روایت کرتا ہے کہ اس آیت کا نزول مکّہ میں ہُوا ہے اور عبداللہ بن سلام مدینہ میں مسلمان ہوئے تھے ـ اور آیت کا نزول ایک ایسے جھگڑے میں ہُوا تھا جس میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کفار کیطرف سے پڑ گئے تھے پھر اُن پر وزر آنے کے لئے یہ آیت نازل ہوئی ـ اور شعبی سے روایت کی گئی ہے کہ اس آیت کو عبداللہ بن سلام سے کوئی تعلق نہیں بلکہ یہ مکیہ ہے + اور بعض راویوں نے "وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ" کو چار آیتوں تک ـ اور قولہٖ تعالےٰ ـ "فَاصْبِرْ کَمَا صَبَرَ اُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ ـ الآیۃ ـ کو اس سورۃ میں مستثنیٰ قرار دیا ہے ـ اور اس کا ذکر جمال القراء میں آیا ہے + میں کہتا ہوں کہ اس میں سے آیۃ "وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ ـــ الیٰ لُغُوْبٍ" کو بھی مستثنےٰ قرار دیا جاتا ہے کیونکہ حاکم وغیرہ نے اس کے یہودیوں کے بارہ میں نازل

ہونے کی روایت کی ہے ÷

سُورۃ النجم اس میں سے ”اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ — سے — اَتْقٰی۔“ تک مستثنٰے کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ”اَفَرَءَیْتَ الَّذِیْ تَوَلّٰی — سے — نو آیتوں کے خاتمہ تک مستثنٰے ہیں ÷

سُورۃ القمر اس میں سے ”سَیُھْزَمُ الْجَمْعُ — الآیۃ“ کا استثناء کیا گیا ہے مگر یہ قول رد بھی کر دیا گیا ہے جس کی وجہ نوع ثانی عشر میں بیان ہو گی۔ اور ایک قول کے اعتبار سے دو آیتیں ”اِنَّ الْمُتَّقِیْنَ — سے دو آیتوں کے اختتام تک اس میں سے مستثنٰے ہیں ÷

سُورۃ الرحمٰن اس میں سے ”یَسْئَلُہٗ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ — الآیۃ“ مستثنٰے کی گئی ہے اور اس کا بیان جمال القراء میں۔ آیا ہے ÷

سورۃ الواقعۃ اس میں سے ”ثُلَّۃٌ مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ وَثُلَّۃٌ مِّنَ الْاٰخِرِیْنَ — الآیۃ۔ اور قول باریتعالٰے ”فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ — سے — تُکَذِّبُوْنَ“ تک بوجہ اُس حدیث کے جو اُس کے سبب نزول میں مروی ہے۔ مستثنٰے کیا گیا ہے“ ÷

سُورۃ الحدید اس قول کے اعتبار سے کہ یہ سورۃ مکیہ ہے اس کا آخری حصہ مستثنٰے قرار دیا جاتا ہے ÷

سُورۃ المجادلۃ ”مَا یَکُوْنُ مِنْ نَّجْوٰی“ تین آیتیں اس میں سے مستثنٰی کیجاتی ہیں اور اس بات کو ابن الفرس اور دیگر لوگوں نے بھی بیان کیا ہے ÷

سورۃ التغابن اس اعتبار پر کہ یہ سورۃ مکیہ ہے بوجہ اس روایت کے جس کی تخریج ترمذی اور حاکم نے اس کے سبب نزول میں کی ہے اس کا آخری حصہ مستثنٰی قرار دیا جاتا ہے۔ ورنہ نہیں ÷

سُورۃ التحریم پہلے قتادہؓ سے یہ روایت درج کر دی گئی ہے کہ اس سورۃ میں دسویں آیت کے آغاز تک مدنی آیتیں ہیں اور باقی سورۃ مکیہ ہے ÷

سورۃ تبارک (الملک) جُبَیر نے اپنی تفسیر میں بواسطۂ ضحاک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۃ ”تَبَارَکَ الْمُلْکُ“ اہل مکہ کے بارہ میں نازل کی گئی ہے مگر اس کی تین آیتیں مکی ہونے سے مستثنٰے ہیں ÷

سُورۃ نٓ منجملہ اس کے ”اِنَّا بَلَوْنٰھُمْ — سے — یَعْلَمُوْنَ“ تک اور ”فَاصْبِرْ — سے — الصّٰلِحِیْنَ“ تک کی ہونے سے مستثنٰی کیا گیا ہے کیونکہ یہ حصہ مدنی ہے اور اس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے ÷

سورۃ المزمل اس میں سے "واصبر علےٰ ما یقولون" دو آیتوں تک حسب بیان اصفہانی اور قول باریتعالےٰ "ان ربک یعلم" سے آخر سورۃ تک بقول ابن الغرس مستثنیٰ کیا گیا ہے مگر ابن الغرس کے قول کی تردید حاکم کی اُس روایت سے ہو جاتی ہے جس کی راویہ بی بی عائشہ رضہ اُمّ المومنین ہیں کہ "سورۃ المزمّل کا یہ حصہ آغاز سورۃ کے نزول سے ایک سال بعد اُس وقت نازل ہوا تھا جب کہ ابتدائے اسلام میں نماز پنجگانہ فرض ہونے سے قبل رات کی عبادت فرض ہوئی تھی +

سُورۃ الانسان یعنی سورۃ "الدّھر"۔ اس میں سے محض ایک آیۃ "فاصبر لحکم ربک ۔ الآیۃ" مستثنیٰ ہے +

سُورۃ المرسلٰت منجملہ اس کے ایک آیۃ "واذا قیل لھم ارکعوا لا یرکعون" مستثنیٰ ہے ۔ اور اس بات کو ابن الغرس اور دیگر لوگوں نے بھی روایت کیا ہے +

سورۃ المطففین ایک قول کے رو سے یہ سورۃ بجز ابتدائی چھ آیتوں کے مکیۃ ہے۔

سورۃ البلد ایک قول میں آیا ہے کہ یہ سورۃ مدنیۃ ہے مگر باستثنائے پہلی چار آیتوں کے کہ وہ مکی ہیں +

سُورۃ اللیل اس کی نسبت بھی یہی کہا گیا ہے کہ بجز اگلے حصہ کے باقی سورۃ مکیۃ ہے +

سورۃ أرأیت کہا گیا ہے کہ اس کی اوّل کی تین آیتیں مکہ میں نازل ہوئی تھیں اور باقی سورۃ مدینہ میں اُتری +

ضابطے :۔ یعنی مکی اور مدنی سورتوں اور آیتوں کی شناخت کے کلیۃ قاعدے ذیل کی روایتوں کے ضمن میں معلوم ہو سکتے ہیں :۔ حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ۔ بیہقی نے اپنی کتاب الدلائل میں ۔ اور بزّار نے اپنی کتاب مُسند میں اعمش کے طریق پر بواسطۂ ابراہیم از علقمۃ عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "جس حصہ قرآن میں "یا ایھا الذین آمنوا کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اُس کا نزول مدینہ میں ہوا ۔ اور جس حصہ میں "یا ایھا الناس" کے ساتھ خطاب ہوا ہے وہ مکہ میں اترا تھا ۔ اس حدیث کو ابو عُبید نے بھی اپنی کتاب الفضائل میں علقمۃ سے حدیث مُرسل کے طرز پر روایت کیا ہے + اور میمون بن مہران سے مروی ہے کہ جہاں جہاں قرآن میں یا ایھا الناس "۔ یا ۔ یا بنی آدم" آیا ہے وہ مکی ہے اور جس جگہ "یا ایھا الذین آمنوا" آیا ہے وہ مدنی ہے ۔ ابن عطیۃ اور ابن الغرس اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے کہ "یا ایھا الذین آمنوا" کے بارہ میں تو ایسا کہنا صحیح ہے مگر "یا ایھا الناس" کبھی مدنی سورۃ میں بھی آجاتا

ہے ابن الحصار کہتا ہے کہ جن لوگوں نے نسخ (ناسخ و منسوخ کی تدقیق) کیطرف زیادہ توجہ کی ہے اُنھوں نے اِس حدیث کو باوجود اس کے ضعیف ہونے کے بھی قابل اعتماد مانا ہے۔ حالانکہ اگر دیکھا جائے تو بادنیٰ تامل معلوم ہو سکتا ہے کہ سُورَۃ النِّسَاء باتفاق سب کے نزدیک مدنیہ ہے اور اُس کا آغاز "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" ہی سے معلوم ہوا ہے۔ اسی طرح سُورَۃ الحج کے مکیہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے تاہم اُس میں "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا" موجود ہے۔ اور ابن الحصّار کے سِوا کسی اور شخص کا قول یہ ہے کہ اگر مذکورۂ بالا قول کو عام طور پر اور مطلقاً صحیح مانا جائے تو اُس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ سُوْرَۃ البَقَرۃ مَدنیۃ ہے اور اُس میں "یَا اَیُّھَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّکُمُ" اور "یَا اَیُّھَا النَّاسُ کُلُوْا مِمَّا فِی الْاَرْضِ" موجود ہے اسی طرح سُوْرَۃُ النِّسَاء مَدَنِیّۃ ہے اور اُس کا آغاز یَا اَیُّھَا النَّاسُ" سے ہوتا ہے"۔ مگر علامہ مکّی نے اس کا جواب یُوں دیدیا ہے کہ یہ قاعدہ کثرت کی بنا پر قائم کیا گیا ہے نہ کہ عموم کے لحاظ سے ورنہ اکثر مکیہ سورتوں میں "یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا" بھی وارد ہوا ہے"۔ کسی اور شخص کا قول ہے کہ اِس بات کو یُوں سمجھ لینا اسے قریب الفہم بنادے گا کہ خطاب کے یہ کلمات ایسے ہیں جن سے عام طور پر۔ یا۔ بالکل۔ مکہ۔ یا۔ مدینہ۔ ہی کے لوگ مقصود ہیں۔ اور قاضی کہتا ہے کہ "اگر اِس بارہ میں نقل کیطرف رجوع کیا گیا ہے تو یہ بات یقیناً مان لیجا سکتی ہے ورنہ جبکہ اِس کا سبب یہ قرار دیا جائے کہ مکہ کی نسبت مدینہ میں اہل ایمان کی کثرت تھی تو پھر یہ بات کمزور ٹھیرتی ہے کیونکہ مومنین کو اُن کی۔ صفت۔ نام۔ اور جنس کے ساتھ بھی مخاطب بنا سکنا جائز تھا اور جس طرح مومنین کو عبادت کے استمرار اور زیادتی کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح غیر مومنین کو بھی عبادت کا حکم دیا جا سکتا تھا۔" اس قول کو امام فخر الدین نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے + بیہقی نے کتاب الدلائل میں یُونس بن بکیر کے طریق پر بواسطۂ ہشام بن عروہ اُس کے باپ عُروہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قرآن کے جس منزل حصّہ میں قوموں اور قرون (زمانوں) کا ذکر ہے وہ بلاشبہ مکہ میں نازل ہوا۔ اور جس حصّہ قرآن میں فرائض اور سنتوں کا بیان ہے وہ یقیناً مدینہ میں اُترا ہے"۔ اور جعبری کہتا ہے "مکی اور مدنی کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں اوّل سماعی۔ اور دوم قیاسی۔ سماعی طریقہ تو یہ ہے کہ کسی سورۃ کا ان دونوں مقامات میں سے کسی جگہ نازل ہونا روایتاً ہم تک پہنچا ہو۔ اور قیاسی طریقہ یہ ہے کہ جس سورۃ میں صرف "یَا اَیُّھَا النَّاسُ" یا۔ کَلَّا۔ آیا ہے۔ یا۔ زَھْرَاوَیْن اور رَعْد کو چھوڑ کر اُس کے ابتدا میں کوئی حرف تہجی

---

۵۱ آلِ عمران۔ اور۔ سُوْرَۃ البَقَرۃ۔ کو صحیح مسلم میں "زَھْرَاوَیْن" کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ مترجم

ہے۔یا سُورۃ البقرۃ کے علاوہ۔ اُس میں آدمؑ اور ابلیس کا قصّہ آیا ہے۔ تو وہ سورۃ مکیۃ ہوگی۔ اور ہر ایک ایسی سورۃ جس میں گزشتہ انبیائؑ اور قوموں کے قصّے مذکور ہوں وہ بھی مکیۃ ہوگی۔ اور جن سورتوں میں کسی فرض یا حَدّ (سزا) کا ذکر ہوگا وہ "مدنیۃ" قرار پائے گی۔ علامہ مکّی کہتا ہے کہ جن سورتوں میں منافقین کا ذکر آیا ہے وہ سب مدنی ہیں۔ مگر کسی اور شخص نے مکّی کے اِس قول پر اتنی زیادتی کردی ہے کہ "باستثنائے سورۃ عنکبوت"۔ ھذلی کی کتاب کامل میں آیا ہے کہ جس سورۃ میں سجدہ ہوگا وہ ضرور مکیۃ ہوگی۔ اور علامہ دیرینیؒ کہتے ہیں:

وَمَا نَزَلَتْ كَلَّا بِيَثْرِبَ فَاعْلَمَنْ ـــ وَلَمْ تَأْتِ فِي الْقُرْآنِ فِي نِصْفِهَا الْأَعْلٰى

"یثرب (مدینہ) میں کبھی کَلَّا کا لفظ نہیں نازل ہوا۔ اور قرآن کے پہلے نصف حصّہ میں یہ لفظ ہرگز نہیں آیا ہے"۔

اور اِس کی حکمت یہ ہے کہ قرآن کا پچھلا نصف حصّہ مکّہ میں اُترا جہاں کے اکثر لوگ سرکش اور مغرور تھے اِس لئے اُس حصّہ قرآن میں یہ کلمہ تاکیداً اُنھیں دھمکانے اور ملامت کرنے کے طور پر کئی بار آیا ہے۔ بخلاف پہلے نصف حصّہ کے کہ اُس میں یہ کلمہ پایا نہیں جاسکتا کیونکہ اس میں جتنا حصّہ یہودیوں کی بابت نازل ہُوا ہے اُس میں اُن کی خواری اور کمزوری کے باعث ایسے زوردار الفاظ لانے کی حاجت ہی نہ تھی۔ اور اس بات کا ذکر عمانیؒ نے کیا ہے۔

فائدہ:- طبرانی ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا۔ "مفصّل[1] کا نزول مکّہ میں ہُوا اور ہم کئی سال تک اُسی کی قرأت کرتے رہے۔ اس عرصہ میں اُسکے سوا قرآن کا کوئی اور حصّہ نازل ہی نہیں ہوتا تھا"۔

تنبیہ:- ہم نے ابن حبیب کی بیان کی ہوئی جن وجہوں کو درج کیا ہے اُن سے۔ مکّی۔ مدنی مختلف فیہ۔ ترتیب نزول۔ اور اِس بات کا تو علم بخوبی ہوگیا ہوگا کہ مکّی سورتوں میں مدنی آیتیں کون کون ہیں اور مدنی سورتوں میں کونسی مکّی آیتیں شریک ہیں۔ اور اب اس نوع کے متعلق جو وجہیں باقی رہگئی ہیں اُن کا مع اُن کی مثالوں کے ذیل میں بیان کرتے ہیں۔

جو آیتیں مکّہ میں نازل ہوئیں مگر اُن کا حکم مدنی ہے اُن کی مثال یہ ہے۔ "یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِّنْ ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی ـــ الآیۃ"۔ اس کا نزول فتح مکّہ کے دن مکّہ میں ہُوا مگر ہے یہ مدنی آیت کیونکہ ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور آیۃ کریمہ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ۔

---

[1] مفصّل۔ قرآن کی ساتویں منزل کو کہتے ہیں جس کی تقسیم و تسمیہ کی وجہ اپنے موقعہ پر بیان ہوگی۔ مترجم

الآیۃ " کی بھی یہی حالت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ آیۂ کریمہ " اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا ۔ " میں اور ایسی ہی دیگر آیتوں میں بھی یہ حکم جاری ہوگا +

اور وہ آیتیں جن کا نزول مدینہ میں ہوا مگر اُن کا حکم مکی ہے منجملہ اُنکے ایک سُوْرَۃُ الممتحنہ ہے کیونکہ یہ سورت مدینہ میں اہل مکہ کی جانب خطاب کرتی ہوئی اُتری۔ اور سورۃ النحل کی آیت " وَالَّذِیْنَ ھَاجَرُوْا ۔ الآیۃ " بھی مدینہ میں نازل ہوئی مگر اُس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف ہے۔ اور سُوْرَۃُ بَرَاءَۃ کا آغاز مدینہ میں نازل ہوا مگر اُس کا خطاب مشرکین مکہ کی جانب سے۔ اب رہی اس کی نظیر کہ مکی سورتوں میں مدنی آیت کی تنزیل کا نمونہ دکھایا جائے تو اس کے لئے " سُوْرَۃُ النَّجْم " کی آیۃ " اَلَّذِیْنَ یَجْتَنِبُوْنَ کَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ " پیش کیجاتی ہے کیونکہ فواحش ایسے گناہوں کو کہتے ہیں جن میں حد (دنیاوی سزا) ہو اور کبائر اُن گناہوں کا نام ہے جن کا انجام آتشِ دوزخ میں جلنا ہے۔ اور " لَمَم " وہ خطائیں جو دونوں مذکورۂ بالا اقسام کے بین بین ہوتی ہیں۔ لھذا یہ بات قابلِ غور ہے کہ مکہ میں حد (شرعی سزا) یا اُسکے قریب قریب کسی سزا کا وجود تک نہ تھا اس لئے وہاں ایسے حکم کی ضرورت کیا تھی ؟ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس آیت کا حکم مدنی تھا۔ اور مدنی سورتوں میں مکہ کی تنزیل سے ملتی جلتی ہوئی آیتوں کی مثال میں " وَالْعٰدِیٰتِ ضَبْحًا " اور سُوْرَۃُ الْاَنْفَال کی آیۃ " وَاِذْ قَالُوا اللّٰھُمَّ اِنْ کَانَ ھٰذَا ھُوَ الْحَقُّ ۔ الآیۃ " کا پیش کردینا کافی ہے +

قرآن کا وہ حصہ جو مکہ سے مدینہ میں لایا گیا اُس کی مثال سورۃ یُوسُف اور سورۃ اخلاص ہیں اور میں کہتا ہوں کہ پہلے مذکور ہوچکی ہوئی بخاری کی روایت کے اعتبار سے " سَبِّحِ " کو بھی اسی کے ذیل میں لانا مناسب ہے۔ اور جو حصہ مدینہ سے مکہ کو لے گئے اُس کی مثالیں آیات یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْہِ ۔ الآیۃ ۔ آیۃ ۔ رِبَا ۔ سورۃ براءۃ کا آغاز ۔ اور " اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ ۔ الآیات " ہیں +

اور حبش کے ملک کیطرف قرآن کا جو حصہ گیا تھا وہ " قُلْ یٰٓاَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍ ۔ الآیات " تھا مگر میں کہتا ہوں کہ اس حصہ کا ملک روم کیطرف محمول ہونا صحیح ہوا ہے اور حبش کیطرف محمول ہونے والے حصہ کی مثال میں سُوْرَۃُ مَرْیَم کو پیش کرنا زیادہ موزون ہے کیونکہ احمد نے اپنے مسند میں جو روایت کی ہے اُس سے یہی بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ جعفر بن ابی طالبؓ نے اسی سورۃ کو نجاشی شاہ حبش کے روبرو پڑھا تھا +

اب رہیں وہ سورتیں یا آیتیں جن کا نزول جحفۃ ۔ طائف ۔ بیت المقدس ۔ اور حدیبیۃ ۔ میں ہوا ۔ اُن کا بیان اس نوع سے بعد والی نوع میں آئے گا ۔ اور اُنہی کے ساتھ ۔ مقامات منیٰ

عرفات - عسفان - تبوک - بدر - اُحُد - حِراء - اور - حمراء الاسد - میں نازل ہونے والی آیتوں کا بھی اضافہ کیا جائے گا +

دُوسری نوع حضری اور سفری کی شناخت میں

حضری آیتیں وہ کہلاتی ہیں جو اقامتِ مکہ یا مدینہ کی حالت میں نازل ہوئیں اور اُنکی مثالیں بکثرت اور خارج از شمار ہیں - لیکن سفری یعنی وہ آیات اور سورتیں جن کا نزول مکہ اور مدینہ کے علاوہ رسول اللہ صلعم کے کسی سفر پر ہونے کی حالت میں ہُوا ہے مجھے اُن کی ہی مثالیں تلاش کرنا ضروری معلوم ہُوا اور وہ حسب ذیل ہیں +

"وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى" یہ آیۃ مکہ میں حجۃ الوداع کے سال نازل ہوئی۔ ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ - جابرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جابرؓ نے کہا "جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خانۂ کعبہ کا طواف کیا تو عمرؓ نے آپ سے عرض کیا "یہ ہمارے جدِ اعلیٰ ابراہیم خلیل کا مقام ہے ؟ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "ہاں" عمرؓ نے دریافت کیا "تو پھر کیا ہم اِسے مُصَلّٰی نہ بنالیں ؟" بس اُسی وقت یہ آیۃ نازل ہوئی - اور ابن مردویہ ہی نے عمرو بن میمون کے طریقہ پر عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت وہ مقام ابراہیم پر گزرے تو اُنھوں نے رسول اللہ صلعم سے کہا "یا رسول اللہ صلعم ! کیا ہم اپنے خدا کے خلیلؑ کی جگہ پر نہ کھڑے ہوں ؟ رسول پاک نے فرمایا "بیشک کیوں نہیں" عمرؓ نے کہا "تو کیا ہم اِس کو مُصَلّٰی نہ بنائیں ؟" بس اُسی وقت بے درنگ یہ آیت نازل ہوئی" اور ابن الحصار کہتا ہے کہ یہ آیت تین وقتوں میں سے کسی ایک وقت میں نازل ہوئی ہے عمرۃ القضاء - غزوۃ الفتح - یا حجۃ الوداع کے موقع پر +

لَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا - الآیۃ - ابن جریر نے زُہری سے روایت کی ہے کہ اِس آیت کا نزول عمرۃ الحدیبیۃ میں ہُوا تھا - اور السدی سے مروی ہے کہ یہ آیت حجۃ الوداع کے زمانہ میں نازل ہوئی +

وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ - الآیۃ - ابن ابی حاتم نے صفوان بن اُمیّہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا جس نے تمام جسم پر زعفران مل رکھا تھا اور ایک جبہ پہنے تھا اُس نے رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا "آپ میرے عُمرہ کے بارے میں مجھے کیا حکم دیتے ہیں ؟ اُسوقت یہ آیت نازل ہوئی اور رسول اللہ صلعم نے فرمایا - "وہ عُمرہ کی نسبت سوال کرنے والا کہاں ہے ؟ تو اپنے کپڑے اُتار کر رکھدے اور پھر غسل کرے" آخر حدیث تک

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ ۔ الآیۃ ۔" حُدَیبیہ میں اُتری تھی جیساکہ احمد نے کعب بن عجرۃ سے جسکے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی روایت کی ہے اور واحدی نے ابن عباسؓ سے بھی اِسی امر کی روایت کی ہے +

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ ۔ الآیۃ ۔" کہا جاتا ہے کہ اِس آیت کا نزول فتح مکّہ کے دن ہُوا اور میں اِس کی کسی دلیل پر مطلع نہیں ہُوا ہوں +

وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ ۔ الآیۃ ۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں جو روایت کی ہے اُسکے لحاظ سے اِس آیت کا نزول حجّۃ الوداع کے سال مقام منیٰ میں ثابت ہوتا ہے +

اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ۔ الآیۃ ۔" طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت حمراءُ الاسد میں نازل ہوئی +

آیۃ تیمّم جو سورۃ النساء میں ہے اُس کی نسبت ابن مردویہ نے اسلع بن شریک سے روایت کی ہے کہ یہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے کسی سفر میں نازل ہوئی تھی +

اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا ۔ فتح مکّہ کے دن خانۂ کعبہ کے اندر نازل ہوئی تھی اور اِس کی روایت سنید نے اپنی تفسیر میں ابن جریج سے کی ہے نیز ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے اِس کو روایت کیا ہے +

وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ ۔ الآیۃ ۔" مقام عسفان میں ظہر اور عصر کے مابین نازل ہوئی جیساکہ احمد نے ابی عیّاش الزرقی سے روایت کیا ہے +

يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِى الْكَلٰلَةِ ۔" بزار وغیرہ نے حُذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر آپ کے ایک سفر میں نازل ہوئی تھی +

سُوْرَۃُ المائدۃ کا آغاز:۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اسماء بنت یزیدؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت منیٰ میں نازل ہوئی اور کتاب الدلائل میں اُمّ عمرو اور اُسکے چچا سے روایت کی گئی ہے کہ اِس آیت کا نزول رسول اللہ صلعم کے ایک سفر میں ہُوا تھا۔ اور ابو عبید نے محمد بن کعب سے روایت کی ہے کہ سورۃ المائدہ کا نزول حجّۃ الوداع کے موقع پر مکّہ اور مدینہ کے مابین ہُوا +

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ ۔ صحیح حدیث میں عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت حجّۃ الوداع کے سال میں جمعہ کے دن عرفہ کی شب کو نازل ہوئی تھی اور اِس روایت کے طریقے بکثرت ہیں۔ مگر ابن مردویہ نے ابی سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ اِس آیت کا نزول غدیر خم کے دن ہُوا تھا اور اِسی طرح پر حدیث ابی ہریرہؓ سے بھی مروی ہے اور اِس حدیث میں آیا ہے اُس دن ذی الحجہ کی اٹھارویں تاریخ تھی اور رسول اللہ صلعم کے حجّۃ الوداع سے واپس آنے کا زمانہ تھا۔ لیکن یہ دونوں مذکورہ بالا

روایتیں صحیح نہیں ہیں +

آیت تیمم - اس کے بارہ میں صحیح روایت عائشہؓ اُمّ المومنین سے یہ آئی ہے کہ اسکا نزول بَیداء میں ہوُا تھا جب کہ وہ لوگ مدینہ میں آرہے تھے - اور ایک لفظ میں "بالبَیدَاءِ" "اَوْ بِذَاتِ الْجَیْشِ" آیا ہے + ابن عبدالبر نے تمہید میں کہا ہے "بیان کیا جاتا ہے کہ اس آیۃ کا نزول غزوۃ بنی المصطلق میں ہوا تھا" اور کتاب الاستذکار میں بھی اس بات کا وثوق ظاہر کیا گیا ہے - ابن سعد اور ابن حبان نے اس بات میں ابن عبدالبر پر سبقت کی ہے - غزوۃ بنی المصطلق اور غزوۃ المریسیع ایک ہی چیز ہیں مگر بعض پچھلے لوگوں نے اس بات کو بعید از فہم تصور کیا ہے کیونکہ اُن کے نزدیک شہر مکہ کا ایک ناحیہ قدید اور ساحل کے مابین واقع ہے اور یہ قصہ ناحیۂ خیبر کی سمت کا ہے اس لئے کہ بی بی عائشہ رضؓ نے "بالبَیدَاءِ اَوْ بِذَاتِ الْجَیْشِ" کہکر اسے اسی سمت سے منسوب کر دیا ہے اور یہ دونوں مقامات مدینہ اور خیبر کے مابین واقع ہیں جیساکہ نووی نے اس بات کا یقین دلایا ہے - لیکن ابن التین اس بات کا وثوق دلاتا ہے کہ البیداء اور ذوالحلیفہ دونوں ایک ہی شئے ہیں - اور ابو عبید البکری کا قول ہے کہ بیداء اُس بلند قطعۂ زمین کا نام ہے جو ذی الحلیفہ کے روبرو مکہ کے راستہ سے آتے ہوئے پڑتا ہے اور ذات الجیش مدینہ سے بارہ میل کے فاصلہ پر واقع ہے +

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ - الآیۃ " ابن جریر نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "یہ آیت رسول اللہ صلعم پر اُس وقت اُتری تھی جب کہ آپ ساتویں جنگ کے موقع پر بطن نخل میں تشریف رکھتے تھے اور اُس وقت بنو ثعلبۃ اور بنو محارب کے لوگوں نے آپ پر اچانک حملہ کرنے کا قصد کیا تھا - خدا نے اس آیت کے ذریعہ اپنے پیغمبر صلعم کو دشمنوں کے فریب سے مطلع بنا دیا "

وَيَعْصِمُكَ اللّٰهُ مِنَ النَّاسِ - الآیۃ - صحیح ابن حبان میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول حالت سفر میں ہوا تھا" اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے جابرؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول ذات الرقاع میں جو بالائے نخل واقع ہے غزوۃ بنی انمار کے دوران میں ہوا تھا +

آغاز سُورۃ الانفال - اس کا نزول جنگ بدر میں لڑائی کے بعد ہوا تھا جیساکہ احمد نے سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کیا ہے +

اِذْ تَسْتَغِيْثُوْنَ رَبَّكُمْ - الآیۃ " یہ بھی بدر میں ہی نازل ہوئی تھی جیساکہ ترمذی نے عمرؓ سے روایت کیا ہے +

وَالَّذِیۡنَ یَکۡنِزُوۡنَ الذَّھَبَ وَالۡفِضَّۃَ — الآیَۃ" اس کا نزول بھی رسول اللہ صلعم کے کسی سفر میں ہوا تھا جیسا کہ احمد نے ثوبانؓ سے روایت کیا ہے +

وَلَوۡ کَانَ عَرَضًا قَرِیۡبًا — الآیات" کا نزول غزوۂ تبوک میں ہوا تھا۔ اس کی روایت ابن جریر نے ابن عباسؓ سے کی ہے +

وَلَئِنۡ سَاَلۡتَھُمۡ لَیَقُوۡلُنَّ اِنَّمَا کُنَّا نَخُوۡضُ وَنَلۡعَبُ ۔ غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی۔ اس کی روایت ابن ابی حاتم نے ابن عمرؓ سے کی ہے +

مَاکَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا — الآیۃ" طبرانی اور ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس آیت کا نزول اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلعم عُمرہ لانے کی غرض سے نکلے تھے اور اُنھوں نے ثنیۃ عسفان سے اُترتے ہوئے اپنی والدہ کی قبر کی زیارت کر کے اُن کے لئے دُعائے مغفرت کرنے کی خدا سے اجازت طلب کی تھی +

سُورَۃُ النَّحۡل کا خاتمہ بیہقی نے الدلائل میں اور بزار نے ابی ہریرہؓ سے روایت ہے کہ اس کا نزول اُحد کی جنگ میں اُس وقت ہوا تھا جب کہ نبی صلعم حمزہؓ کی شہادت کے بعد اُن کی لاش کے قریب کھڑے ہوئے تھے۔ اور ترمذی اور حاکم نے اُبی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اس کا نزول فتح مکہ کے دن ہوا +

وَاِنۡ کَادُوۡا لَیَسۡتَفِزُّوۡنَکَ مِنَ الۡاَرۡضِ لِیُخۡرِجُوۡکَ مِنۡھَا ۔ ابوالشیخ نے اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں بطریق شہر بن حوشب ۔ عبدالرحمن بن غنم سے روایت کی ہے کہ یہ آیت تبوک میں نازل ہوئی تھی +

آغاز سُورَۃُ الۡحَجّ ترمذی اور حاکم نے عمران بن حصین سے روایت ہے کہ جس وقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر "یَاَیُّھَا النَّاسُ اتَّقُوۡا رَبَّکُمۡ اِنَّ زَلۡزَلَۃَ السَّاعَۃِ شَیۡءٌ عَظِیۡمٌ — تا قول باتعالےٰ وَلٰکِنَّ عَذَابَ اللّٰہِ شَدِیۡدٌ" کا نزول ہوا تھا اُسی وقت اس کا بھی نزول ہوا اور آپ اُس وقت سفر میں تھے — آخر حدیث تک ۔ اور ابن مردویہ کے نزدیک کلبی کے طریقہ سے بواسطۂ ابی صالح ۔ ابن عباسؓ سے یہ روایت درست ہے کہ آغاز سورۃ الحج کا نزول رسول اللہ صلعم کی روانگی کے وقت ہوا تھا جب کہ آپ غزوۂ بنی المصطلق کے لئے جا رہے تھے +

ھٰذٰنِ خَصۡمٰنِ — الآیات" قاضی جلال الدین بلقینی کا قول ہے کہ بظاہر ان آیتوں کے نزول کا موقع میدانِ بدر کی معرکہ آرائی کے وقت تھا کیونکہ اس میں لفظ ھٰذٰنِ کے ساتھ مبارزطلبی کی طرف اشارہ ہے +

اُذِنَ لِلَّذِیۡنَ یُقٰتَلُوۡنَ — الآیۃ" ترمذی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت

نبی صلے اللہ علیہ وسلم تک سے نکالدئے گئے تو اُس وقت ابوبکرؓ نے کہا "ان لوگوں نے اپنے نبی کو نکالدیا ہے اس لئے یہ ضرور ہلاک ہو جائینگے" بس اُسی وقت یہ آیت نازل ہوئی + ابن الحصار کہتا ہے کہ بعض علماء نے اس حدیث سے یہ بھی استنباط کیا ہے کہ مذکورۂ بالا آیت کا نزول سفرِ ہجرت کے اثناء میں ہوا تھا +

"اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ۔ الآیۃ" ابن حبیب نے اس کا طائف میں نازل ہونا بیان کیا ہے اور مجھ کو اس کی بابت کسی قابل سند قول کا پتہ نہیں ملتا +

"اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْكَ الْقُرْاٰنَ" سفرِ ہجرت کے اثناء میں بمقام جحفہ نازل ہوئی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے +

آغاز سُوْرَۃُ الرُّوْم | ترمذی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ ابوسعیدؓ نے کہا۔ جس دن معرکۂ بدر تھا اُسی دن رومیوں کو اہل فارس پر فتحیابی نصیب ہوئی اور مسلمانوں کو یہ بات بہت پسند آئی۔ اُس وقت "الٓمّٓ ۔ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۔ تا قولہ تعالےٰ ۔ بِنَصْرِ اللّٰهِ" نازل ہوا۔ ترمذی کہتا ہے غَلَبَتْ (یعنی بالفتح) ہے +

"وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا ۔ الآیۃ" ابن حبیب کہتا کہ اس کا نزول شب اَسراء (معراج) میں بمقام بیت المقدس ہوا تھا +

"وَكَاَیِّنْ مِّنْ قَرْیَةٍ هِیَ اَشَدُّ قُوَّةً ۔ الآیۃ" سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے "کہا جاتا ہے کہ جسوقت نبی صلعم ہجرت کرکے مدینہ کیطرف تشریف لے چلے تو آپ نے کھڑے ہو کر مکہ کیطرف نظر فرمائی اور اشکبار ہوئے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی +

سُوْرَۃُ الْفَتْح | حاکم وغیرہ نے مِسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "سورۃ الفتح کا نزول مکہ اور مدینہ کے مابین اول سے آخر تک حدیبیہ کی شان میں ہوا" + اور مستدرک میں مجمع بن جاریۃ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ اس سورۃ کا آغاز نزول مقام کراع الغمیم میں ہوا تھا +

"یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّ اُنْثٰی ۔ الآیۃ" واحدی ۔ ابن ابی ملیکہ سے راوی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ میں فتح مکہ کے دن ہوا تھا اور اس کی شانِ نزول یہ ہے کہ جسوقت بلالؓ نے خانۂ کعبہ کی پشت پر چڑھ کر آذان کہی تو بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا "کیا یہ سیاہ فام غلام پشت خانہ کعبہ پر چڑھ کر آذان دے گا ؟" +

"سَیُهْزَمُ الْجَمْعُ ۔ الآیۃ" کہا گیا ہے کہ اس کا نزول معرکۂ بدر کے روز ہوا تھا۔ یہ بات ابن الغرس نے بیان کی ہے مگر یہ قول مردود ہے جس کی تفصیل نوع دوازدھم میں آئے گی۔ پھر اِسکے

ماسوا میں نے ابن عباسؓ کی بھی ایک روایت اُسکی تائید میں دیکھی ہے +

نسفی نے بیان کیا ہے کہ قول باری تعالےٰ "ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ" اور "اَفَبِهٰذَا الْحَدِيْثِ اَنْتُمْ مُّدْهِنُوْنَ" اِن دونوں آیتوں کا نزول رسول اللہ صلعم کے مدینہ کی جانب سفر کرنے کی حالت میں ہُوا تھا۔ مگر مجھ کو اُسکے اسنادکی کوئی دلیل نہیں ملی ہے +

وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ " ابن ابی حاتم نے طریق یعقوب بن بواسطہ مجاہد ابی حرزہ سے روایت کی ہے کہ ابوحرزہ نے کہا۔ "یہ آیت ایک انصاری شخص کے بارہ میں غزوۂ تبوک میں نازل ہوئی تھی جس وقت مسلمان لوگ حِجر میں ٹھیرے تو اُنھیں رسول اللہ صلعم نے حکم دیا کہ اِس جگہ کے پانی کو اپنے ساتھ بالکل نہ لیں اور پھر آگے کو کوچ کر دیا۔ اِس کے بعد جب آپ دوسری منزل پر مقیم ہوئے تو لوگوں کے پاس پانی بالکل نہ تھا اور اُن لوگوں نے اِس بات کی شکایت رسول اللہ صلعم سے کی اور آپ نے خدا سے دعا فرمائی چنانچہ رسول اللہ صلعم کی دُعا کے ساتھ ہی خداوند کریم نے ایک بدلی کا ابر بھیجا اور اُس سے خوب پانی برس گیا۔ لوگوں نے اچھی طرح پانی پیا بھی اور ذخیرہ بھی ساتھ رکھ لیا۔ یہ کیفیت دیکھکر ایک منافق شخص نے کہا "یہ پانی تو فلاں موسمی ہَوا کے سبب سے برسا ہے" پھر یہ آیت نازل ہوئی +

آیۃ امتحان | یعنی قول باری تعالےٰ۔ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ۔ الآیۃ " کی نسبت ابن جریر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اِس کا نزول حدیبیہ کے نشیبی حصہ میں ہُوا تھا +

سُورۃ المنافقین | اِس کی بابت ترمذی نے زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ اِس کا نزول غزوۂ تبوک میں رات کے وقت ہُوا تھا۔ اور سُفیان سے یہ روایت آئی ہے کہ "اُس کا نزول غزوۂ بنی المصطلق میں ہُوا تھا" اور ابن اسحاق نے بھی اِسی دوسری روایت پر وثوق کیا ہے +

سورۃ المرسلات | شیخین نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "جس اثناء میں ہم لوگ نبی صلعم کے ساتھ مقام منیٰ میں ایک غار کے اندر موجود تھے اُسوقت سورۃ المرسلات نازل ہوئی" آخر حدیث تک +

سورۃ المطففین | یا اُس کا کچھ حصہ حسب بیان نسفی وغیرہ کے سفر ہجرت کے اثنا میں نبی صلعم کے داخل مدینہ ہونیسے قبل نازل ہوئی +

آغاز سورۃ اِقرأ | حسب روایت شیخین غار حِراء کے اندر نازل ہُوا تھا +

سُورۃ الکوثر | ابن جریر نے سعید بن جُبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اِس کا نزول معرکہ

حدیبیہ کے دن ہُوا تھا مگر اِس قول میں کچھ کلام ہے +

سُورۃ النصر بزار اور بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "یہ سورۃ" اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ "رسول اللہ صلعم پر ایامِ تشریق کے وسط میں اُتری اور آپ سمجھ گئے کہ یہ پیامِ رُخصت ہے پھر آپ نے اپنی اونٹنی "قصواء" کے تیار کئے جانے کا حکم دیا اور وہ کسکر تیار کر دیگئی تو آپ نے اُٹھ کر لوگوں کے سامنے خطبہ پڑھا" پھر ابن عباسؓ نے رسول پاک کا وہ مشہور خطبہ بیان کیا جسے آپ نے حجۃ الوداع میں پڑھا تھا +

تیسری نوع نہاری۔ اور لیلی کی شناخت میں

نہاری یعنی قرآن کا وہ حصہ جسکا نزول دن کے وقت ہُوا + اِس کی نظیریں اِس کثرت سے ہیں کہ سب بیان بھی نہیں کی جا سکتیں + ابن حبیب کہتا ہے کہ "قرآن کا اکثر حصہ دن کے وقت نازل ہُوا ہے" + مگر لیلی یعنی رات کے وقت نازل ہونے والے حصّوں کی جسقدر مثالیں جستجو کرنے سے ملی ہیں اُن کو اِس نوع میں بیان کیا جاتا ہے +

تحویلِ قبلہ کی آیت کی بابت صحیحین میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث آئی ہے کہ جس حالت میں لوگ مسجد قُباء میں نمازِ فجر پڑھ رہے تھے اُسی وقت یکایک کسی شخص نے اُن کو آکر اِس بات کی اطلاع دی کہ آج رات میں نبی صلعم پر کچھ قرآن نازل ہُوا ہے اور اُن کو قبلہ (کعبہ) کی جانب رُخ کرنے کا حکم ملا ہے" اور مُسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم ابتداء میں بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز ادا کیا کرتے تھے پھر آیۃ کریمہ "قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ ۔۔۔ الآیۃ" نازل ہوئی۔ اِس کے بعد جب کہ اہلِ قُباء نمازِ فجر کے رکوع کی حالت میں تھے اور ایک رکعت پڑھ چکے تھے اتفاقاً بنی سلمہ میں کا کوئی شخص اُن کی طرف نکل گیا اور اُس نے اُنھیں سابق قبلہ کی طرف نماز پڑھتے دیکھکر باوازِ بلند کہا "قبلہ کا رُخ بدل گیا ہے" بس یہ سُنکر سب لوگ نماز ہی کی حالت میں قبلہ کی طرف پھر گئے + لیکن صحیحین میں براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے بیت المقدس کی جانب صرف سولہ یا سترہ مہینوں تک نماز پڑھی اور اُن کے دل میں یہ چاہتا تھا کہ اُن کا قبلہ بیت اللہ کی طرف ہو" کہا گیا ہے کہ تحویلِ قبلہ کے بعد رسول اللہ صلعم نے سب سے پہلے جو نماز ادا کی وہ عصر کی نماز تھی اور آپ کے ساتھ بہت سے لوگ شریک تھے اتفاقاً اُنھی لوگوں میں سے ایک شخص مسجد قُباء کی طرف اُسوقت جا

نکلا جب کہ وہاں کے لوگ نماز پڑھتے ہوئے حالت رکوع میں تھے۔ چنانچہ اس شخص نے کہا "میں
خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کعبہ کی جانب منہ کر کے
نماز ادا کی ہے" پس یہ سُنکر وہ سب لوگ نماز ہی کی حالت میں بیت اللہ کی سمت پھر گئے۔
اور یہ بات چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول دن کے وقت ظہر اور عصر کے مابین ہوا ہو+ قاضی
جلال الدین کہتا ہے "استدلال کے مقتضے سے تو یہی بات اَرجح ہے کہ اس آیت کا نزول
رات کے وقت ہوا تھا کیونکہ اہل قُباء کا معاملہ صبح کے وقت پیش آیا اور قُباء مدینہ سے نہایت
نزدیک ہے اس لئے یہ بات بعید از عقل معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اُن سے اسکا
کا بیان کرنا وقت عصر سے آیندہ صبح تک ملتوی رکھا ہو" اور ابن حجر کا قول ہے کہ اس آیت کا
دن ہی میں نازل ہونا زیادہ قوی ہے اور یہ بات کہ پھر ابن عمرؓ کی حدیث کا کیا جواب ہوگا؟ تو اسکے
لئے کہا جاتا ہے کہ جو لوگ شہر مدینہ کے اندر تھے اُن کو تحویلِ قبلہ کی خبر عصر ہی کے وقت مِلگئی
(یعنی بنو حارثہ کو) اور جو لوگ شہر کے باہر تھے (یعنی بنی عمرو بن عوف باشندگانِ قُباء) اُن کو آئندہ
صبح کے وقت اس بات کی اطلاع پہنچی۔ اور کہنے والے نے "اللیلۃ" (آج کی شب) کا لفظ مجازاً
کہا جس میں اُس نے گزشتہ دن کا کچھ آخری حصہ بھی شامل کر لیا تھا جو رات ہی سے متصل تھا+ میں
کہتا ہوں۔ نسائی نے ابی سعید بن المعلےٰ سے روایت کی ہے "اُس نے کہا کہ ایک دن ہم رسول
اللہ صلعم کی طرف گزرے جب کہ آپ منبر پر بیٹھے تھے میں نے دل میں کہا کوئی نئی بات ہوئی ہے
پھر میں بیٹھ گیا۔ اس کے بعد رسول اللہ صلعم نے یہ آیت پڑھی "قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ - الآیۃ" یہاں
تک کہ اسے پڑھکر فارغ ہو گئے تو منبر سے اُتر کر نماز ظہر ادا کی +

آلِ عمران کا آخری آیۃ۔ اس کی نسبت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور ابن المنذر۔
ابن مردویہ۔ اور ابن ابی الدنیا۔ نے کتاب التفکر میں اُمّ المومنین عائشہؓ سے روایت کی ہے
کہ "بلالؓ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آپ کو نماز فجر کی اذان سنانے آئے تو بلالؓ نے دیکھا کہ حضور
انور رو رہے ہیں۔ بلالؓ نے کہا "یا رسول اللہ صلعم! آپ کے رونے کی کیا وجہ ہے؟ رسول پاک
نے ارشاد کیا "کیوں نہ روؤں جب کہ آج رات مجھ پر "اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ
اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ" کا نزول ہوا ہے۔ پھر فرمایا "بدبختی ہے اس شخص کی جو اس
آیت کو پڑھے اور پھر بھی (صنعت خالق پر) غور نہ کرے +

وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ "ترمذی اور حاکم نے عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "نبی
صلے اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کے لئے (اصحاب) پہرہ دیتے تھے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی
اور آپ نے قبہ (خیمہ) کے اندر سے اپنا سر نکالکر فرمایا "لوگو! تم واپس جاؤ کہ خداوند کریم نے

مجھے اپنی حفاظت میں لے لیا ہے۔" اور طبرانی نے عصمۃ بن مالک الخطمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" ہم لوگ رات کے وقت رسول اللہ صلعم کی نگہبانی کیا کرتے تھے یہانتک کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پہرہ توڑ دیا گیا۔" +

سُورۃ الانعام | طبرانی اور ابو عبید نے اِس کے فضائل میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا" سورۃ الانعام مکہ میں رات کے وقت ایک بارگی اِس طرح پر نازل ہوئی کہ اسکے گرد ستر ہزار فرشتے تسبیح (سبحان اللہ العظیم) کا غلغلہ بلند کرتے آرہے تھے" +

ایۃ الثلاثۃ | " اَلَّذِیْنَ خُلِّفُوْا" اِس کی نسبت صحیحین میں حدیث کعب سے مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا" خدا نے ہماری توبہ ایسے وقت میں نازل فرمائی جبکہ رات کا پچھلا تیسرا حصہ باقی رہ گیا تھا" +

سُورۃ مریم | طبرانی - ابی مریم الغسانی سے روایت کرتے ہیں کہ اُس نے کہا" میں نے رسول اللہ صلعم کی خدمت میں آکر عرض کی کہ آج رات کو میرے گھر میں لڑکی پیدا ہوئی ہے تو حضور انور نے ارشاد فرمایا" آج ہی شب کو مجھ پر سورۃ مریم کا نزول ہوا ہے اِس لئے اُس لڑکی کا نام مریم رکھو" +

آغاز سورۃ الحج | اِس بات کو ابن الحبیب اور محمد بن برکات السعدی نے اپنی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے اور سخاوی نے جمال القراء میں اِس کو قابل وثوق قرار دیا ہے۔ اور اس کا استدلال اُس روایت سے بھی ہو سکتا ہے جسے ابن مردویہ نے عمران بن حصینؓ سے روایت کیا ہے کہ اِس کا نزول اُس وقت ہوا تھا جبکہ نبی صلعم ایک سفر میں تھے اور اُسکے نزول کے وقت کچھ لوگ سو گئے تھے اور بعض لوگ منتشر ہو چکے تھے پھر رسول اللہ صلعم نے اِن آیات کو بلند آواز کے ساتھ پڑھا۔" آخر حدیث تک +

سُورۃ الاحزاب کی وہ آیت جو عورتوں کے باہر نکلنے کی اجازت کے بارہ میں اُتری ہے اسکی نسبت قاضی جلال الدین کہتے ہیں" بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ آیت " یَا اَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِکَ وَبَنَاتِکَ - الآیۃ " ہے کیونکہ صحیح بخاری میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ" بی بی سودۃ اچھی طرح پردہ کرکے کسی ضرورت سے باہر گئیں اور وہ ایک جسیمہ عورت تھیں جن کا پہچاننے والوں سے پوشیدہ رہنا غیر ممکن تھا۔ عمرؓ نے انھیں دیکھ لیا اور کہا۔" سودۃؓ! واللہ تم ہم سے چھپ نہیں سکیں۔ اب تم ہی غور کرو کہ کس طرح باہر نکلتی ہو" عائشہؓ کہتی ہیں کہ عمرؓ کی یہ بات سُن کر سودۃ الٹے پیروں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس پلٹ آئیں۔ اُسوقت رسول صلعم رات کا کھانا کھا رہے تھے اور آپ کے ہاتھ میں ایک ہڈی تھی۔ سودۃؓ نے کہا" یا رسول اللہ

میں اپنی کسی ضرورت سے باہر گئی تھی تو عمرؓ نے مجھ سے ایسی ایسی بات کہی "۔ اسی وقت خدا نے رسول پاک پر وحی بھیجی بحالیکہ ہڈی بدستور آپ۔ کے ہاتھ میں تھی جسے آپ نے ہنوز رکھا نہیں تھا پھر رسول اللہ صلعم نے فرمایا " تم کو اجازت دیگئی ہے کہ اپنی ضرورت سے باہر نکلا کرو" قاضی جلال الدین کہتا ہے ہم نے اس قصہ کا رات کے وقت پیش آنا اس لئے بیان کیا ہے کہ امہات المومنینؓ کسی کام کے لئے رات ہی کے وقت باہر نکلا کرتی تھیں جیسا کہ صحیح میں عائشہؓ سے حدیث افک میں مروی ہے +

وَ سْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا ۔ الآیۃ " بقولِ ابن حبیب اس کا نزول شب اسراء میں ہوا تھا +

آغاز سُورۃ الفتح بخاری میں عمرؓ کی روایت سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا " بیشک آجکی رات مجھ پر ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی ہے جو مجھ کو اُن تمام چیزوں سے بڑھ کر پیاری ہے جن پر آفتاب طلوع ہوتا ہے (یعنی ساری دنیا) پھر رسول پاک نے " اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا " کی قرأت فرمائی ۔ تا آخر حدیث " +

سُورۃ المنافقین اس کا نزول بھی رات کے وقت ہوا جیسا کہ ترمذی نے زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے +

سُورۃ المرسلات سخاوی نے جمال القراء میں لکھا ہے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سورۃ کا نزول لیلۃ الجن کو غارِ حراء کے اندر ہوا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ اس اثر کا معروف ہونا پایا نہیں جاتا۔ پھر میں نے صحیح اسمٰعیلی ۔ میں دیکھا ہے اور اسماعیلی ۔ بخاری سے بدون سلف کے روایت کرتا ہے کہ اس سورۃ کا نزول عرفہ کی شب کو منیٰ کی غار میں ہوا تھا۔ اور یہی روایت صحیحین میں بھی آئی ہے مگر اُس میں " عرفہ کی رات " کا ذکر نہیں۔ اور عرفہ کی رات سے ماہ ذی الحجۃ کی نویں تاریخ کی رات مراد ہے کیونکہ یہی رات ہے جس کو نبی صلعم مقام منیٰ میں شب باشی کر کے بسر کیا کرتے تھے +

معوذتین کا نزول بھی بوقت شب ہوا ہے۔ ابن اشتہ نے اپنی کتاب المصاحف میں لکھا ہے " مجھ سے محمد بن یعقوب نے اور اس سے ابوداؤد نے بواسطۂ عثمان بن ابی شیبۃ ۔ از ۔ جریر ۔ از ۔ بیان ۔ از ۔ قیس ۔ از ۔ عقبۃ بن عامر الجہنیؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا " آجکی رات مجھ پر چند بے مثل آیتیں نازل ہوئی ہیں ۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور " قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ " +

فصل

بعض آیتیں دن اور رات کے مابین یعنی بوقت فجر نازل ہوئیں اور وہ حسب ذیل ہیں +
سورۃ المائدہ کی آیت تیمم کا نزول فجر کے وقت ہوا کیونکہ صحیح میں عائشہ رضی سے مروی ہے
کہ دو صبح کی نماز کا وقت آگیا اور رسول اللہ صلعم نے پانی تلاش کرنے سے نہ پایا تو یہ آیت نازل
ہوئی "یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ --- تا --- لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ" اور اسی
قسم کی آیتوں میں سے "لَیْسَ لَکَ مِنَ الْاَمْرِ شَیْءٌ --- الآیۃ" بھی ہے کیونکہ اُس کا نزول اُس
وقت ہوا تھا جب کہ رسول اللہ صلعم نماز فجر کی دوسری رکعت پڑھ رہے تھے اور آپ نے ارادہ
کیا تھا کہ اُس میں دعائے قنوت پڑھ کر ابی سفیان اور اُن کے ساتھ نام لئے جانے والوں کے
حق میں بد دعا فرمائیں +

تنبیہ اگر یہ کہا جائے کہ جابر کی اُس مرفوع حدیث کو تم کیونکر رد کرسکتے ہو جس میں آیا ہے
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "نہایت سچا خواب وہ ہے جو دن کے وقت آئے کیونکہ خداوند
کریم نے مجھے دن ہی کے وقت وحی کے ساتھ مخصوص فرمایا ہے" اور اس حدیث کی روایت
حاکم نے اپنی تاریخ میں کی ہے تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ یہ حدیث منکر (ناپسندیدہ) ہے
اس لئے اسے حجت نہیں بنایا جا سکتا +

چوتھی نوع۔ قرآن کے صیفی اور شتائی حصوں کا بیان

اس نوع میں اُن آیتوں اور سورتوں کا بیان کرنا مقصود ہے جن کا نزول سال کی دو فصلوں
سردی اور گرمی میں سے کسی ایک فصل میں ہوا۔ واحدی بیان کرتا ہے۔ خداوند کریم نے کلالۃ
کے بارہ میں دو آیتیں نازل فرمائیں ایک موسم سرما میں اور یہ آیت سورۃ النساء کے ابتدا
میں موجود ہے۔ اور دوسری آیت کا نزول گرمیوں کے موسم میں ہوا اور یہ آیت سورۃ النساء کے
آخری حصہ میں واقع ہے۔ صحیح مسلم میں عمر رضی سے مروی ہے کہ "میں نے رسول اللہ صلعم سے
اس قدر کسی چیز کو بار بار نہیں دریافت کیا جس قدر کلالۃ کو دریافت کیا اور نہ رسول اللہ صلعم مجھ
پر کسی معاملہ میں اس قدر خفا ہوئے جس قدر اس بارہ میں جھنجھلائے یہانتک کہ اپنی انگلی میرے
سینہ میں مار کر فرمایا "اے عمر! کیا تجھ کو وہ موسم صیف کی آیت کافی نہیں معلوم ہوتی جو سورۃ النساء

کے آخر میں ہے۔" اور مُستدرک میں ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کسی شخص نے عرض کیا "یا رسول اللہ صلعم! کلالۃ کیا چیز ہے؟ رسول پاک نے فرمایا "کیا تو نے وہ آیت نہیں سُنی ہے جو موسم گرما میں نازل ہوئی تھی "یَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ"۔ اور پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ اس کا نزول حجۃ الوداع کے سفر میں ہُوا تھا اِس لئے جس قدر حصہ قرآن کا اُس سفر میں نازل ہُوا مثلاً آغاز سورۃ مائدہ۔ اور آیت اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ اور آیۃ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ" اور آیتِ دین ۔اور سورۃ النصر۔ اِن سب کو صیفی شمار کرنا چاہیئے +

اور جن آیتوں کا نزول جنگ تبوک کے اثناء میں ہُوا اُنھیں بھی صیفی کے زمرہ میں داخل کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ فوجکشی سخت گرمیوں کے اَیام میں ہوئی تھی۔ بیہقی نے کتاب الدلائل میں ابن اسحٰق کے طریق پر عاصم بن عمر بن قتادہؓ اور عبداللہ بن ابی بکر بن حزم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اپنے مغازی کے لئے روانہ ہوتے تھے تو سمتِ مقصود کے سوا دوسری جانب روانہ ہونے کا اظہار فرمایا کرتے تھے لیکن آپ نے غزوۃ تبوک میں صاف صاف فرمایا کہ "لوگو! میں رومیوں کے مقابلہ پر جانے کا عازم ہوں" گویا آپ نے اُن کو پہلے سے مطلع بنا دیا۔ اور یہ فوجکشی سختی۔ نہایت گرمی۔ اور ملک کی خشک سالی کے زمانہ میں ہوئی تھی۔ پھر اسی اثناء میں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایک دن اِس جنگ کی تیاری میں مصروف تھے آپ نے جَد بن قیس سے فرمایا۔ "کیا تجھکو بنی الاصفر (رومی) کی بیٹیوں سے بھی کچھ اُنس ہے؟" جَد بن قیس نے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میری قوم کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ مجھ سے بڑھکر عورتوں کا فریفتہ کوئی شخص مشکل ہوگا اور مجھے خوف ہے کہ اگر میں بنی الاصفر کی عورتوں کو دیکھوں تو کہیں اُنپر فریفتہ نہ ہو جاؤں اور گناہ میں مبتلا ہوں اِس لئے آپ مجھے یہیں رہجانے کی اجازت دیں۔" بس اُس وقت "وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ ۔ الآیۃ" نازل ہوئی۔ اور کسی منافق نے یہ بات کہی کہ "گرمیوں کے زمانہ میں دشمن پر حملہ کرنے نہ جاؤ" تو "قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا ۔ الآیۃ" کا نزول ہُوا +

اور شتائی یعنی موسم سرما میں نازل ہونے والے قرآن کی مثالیں یہ ہیں "اِنَّ الَّذِيْنَ جَآءُوْا بِالْاِفْكِ ۔ تا قولِ تعالےٰ ۔ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ" صحیح میں عائشہؓ سے مروی ہے کہ اِن آیتوں کا نزول نہایت سردی کے دن میں ہُوا تھا۔ اور جو آیتیں سُورۃ الاحزاب میں غزوۂ خندق کے بارہ میں آئی ہیں اُن کا نزول بھی سردی کے زمانہ میں ہُوا تھا کیونکہ حُذیفہؓ کی حدیث میں آیا ہے کہ "احزاب کی رات کو سب لوگ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس سے متفرق ہو گئے تھے مگر بارہ آدمی ایسے تھے جو آپ کے پاس رہے اُس وقت رسول اللہ صلعم میرے قریب تشریف لائے اور مجھ سے فرمایا "اُٹھ اور احزاب کے لشکر کیطرف چل" میں نے عرض کی "یا رسول اللہ! اُس

ذات پاک کی قسم ہے جس نے آپ کو برحق نبی بنا کر مبعوث کیا۔ اس وقت میں بوجہ شرم آپ کی صورت دیکھکر اٹھا ہوں ورنہ سردی سے ٹھٹھرا جاتا ہوں " آخر حدیث تک۔ اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ پھر خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی "یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَیْكُمْ اِذْ جَآءَتْكُمْ جُنُوْدٌ۔ آخر سورۃ تک" اس حدیث کی روایت بیہقی نے کتاب الدلائل میں کی ہے +

پانچویں نوع فراشی اور نومی کا بیان

فراشی سے وہ حصہ قرآن مقصود ہے جس کا نزول اُس وقت ہوا جبکہ رسول اللہ صلعم بستر پر جاگتے اور اپنی کسی بیوی کے پاس تھے۔ اور نومی سے وہ آیتیں مراد ہیں جن کا نزول حالتِ خواب اور استراحت یا پلک جھپکنے کی حالت میں ہوا۔ قسم اوّل میں سے جیساکہ پہلے بیان ہو چکا ہے ایک آیت " وَاللّٰهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ۔ الآیۃ " ہے۔ دوسری آیت ثلاثہ " الَّذِیْنَ خُلِّفُوْا۔ الآیۃ " جس کی بابت صحیح حدیث میں وارد ہے کہ اس کا نزول ایسے وقت میں ہوا تھا جبکہ ایک تہائی رات باقی رہگئی تھی اور اُس وقت رسول اللہ صلعم بی بی اُمّ سلمہؓ کے پاس تشریف رکھتے تھے۔ مگر اس موقع پر ایک مشکل یہ آپڑتی ہے کہ اس قول اور رسول اللہ صلعم کے دوسرے قول کو جو آپ نے بی بی عائشہؓ کے حق میں فرمایا تھا کہ " مجھ پر بجز اُن کے اور کسی بیوی کے پاس ہونے کی حالت میں وحی کا نزول نہیں ہوا " باہم جمع کرسکنا دشوار ہے اس امر کی بابت قاضی جلال الدین یہ کہتا ہے کہ شائد رسول کریم نے یہ بات اُس وقت سے پہلے کہی ہو جبکہ آپ پر بی بی اُمّ سلمہؓ کے یہاں وحی اُتری۔ میں کہتا ہوں مجھے ایک سند ایسی دستیاب ہوئی ہے جسکے ذریعہ سے اس سے بھی بہتر جواب دیا جا سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ابویعلی نے اپنے مسند میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے فرمایا " مجھے نو چیزیں دی گئیں۔ آخر حدیث تک " اور اس حدیث میں یہ بات مذکور ہے کہ " اگر رسول اللہ صلعم پر ایسے وقت میں وحی اترتی تھی جبکہ آپ اپنے کنبہ اور گھر والوں میں ہوں تو وہ لوگ آپ کے پاس سے واپس چلے جاتے تھے اور جب ایسے وقت نازل ہوتی کہ میں آپ کے ساتھ ایک ہی لحاف میں ہوں " الیٰ آخر حدیث اور اس اعتبار سے دونوں حدیثوں میں کوئی معارضہ نہیں باقی رہتا جیساکہ صاف ظاہر ہے +

نومی کی مثال سُوْرَةُ الْكَوْثَرِ ہے کیونکہ مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ " جسوقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ کی پلک جھپک گئی پھر آپ نے

تبسّم فرماتے ہوئے سر اُٹھایا تو ہم لوگوں نے کہا "رسول اللہ صلعم! آپ کو ہنسی کس وجہ سے آئی؟ آپ نے فرمایا "ابھی ابھی مجھ پر سورۃ کوثر نازل کی گئی ہے پھر آپ نے پڑھا " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اِنَّآ اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ۞ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ۞ اِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْاَبْتَرُ ۞"
امام رافعی نے اپنی اَمالی میں تحریر کیا ہے کہ اِس حدیث سے سمجھنے والوں نے یہ بات سمجھی ہے کہ سورۃ کا نزول اُسی غفلت کی حالت میں ہوگیا اور اسی بنا پر اُنھوں نے کہا ہے کہ ایک قسم کی وحی رسول اللہ صلعم پر حالتِ خواب میں بھی آتی تھی کیونکہ انبیاء کا خواب دیکھنا بھی وحیؔ ہے۔ اور گو یہ بات صحیح ہے مگر یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ تمام قرآن کا نزول حالتِ بیداری میں ہوا ہے اور گویا اُس وقت نیند کی جھپکی آنے میں رسول اللہ صلعم کے دل میں سورۃ الکوثر کا خیال آگیا جسکا نزول حالتِ بیداری میں ہو چکا تھا یا اِس حالت میں کوثر آپ کے پیش نظر لایا گیا جس کا ذکر اِس سورۃ میں ہے اور آپ نے اِسے اصحاب کو پڑھکر سُنا دیا اور اِس کی تفسیر اُن سے بیان کر دی اور بعض روایتوں میں یہ بات آئی ہے کہ آپ پر اُس وقت غشی طاری ہوئی تھی۔ اور ممکن ہے کہ اِس بات کو اُس حالت پر محمول کیا جائے جو رسول پاک پر وحی کے وقت طاری ہو جایا کرتی تھی اور اور جس کو اصطلاح میں "بُرحاءُ الوحیؔ" کہا جاتا ہے"۔ میں کہتا ہوں کہ رافعی نے نہایت دلنشین بات کہی ہے اور میں بھی اُسی بات کی کرید کرنا چاہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ رافعی کی پچھلی تاویل پہلی تاویل سے زیادہ صحیح اور حسب مراد ہے کیونکہ رسول پاک کا یہ فرمانا کہ مجھ پر سورۃ کا نزول اسی وقت ہوا ہے اِس بات کو دفع کر رہا ہے کہ اِس سورۃ کا نزول قبل میں ہو چکا ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اُسی حالت میں اُس کا نزول ہوا اور وہ جھپکی اور غفلت نیند کی نہ تھی بلکہ وہ ویسی ہی حالت تھی جو رسول کریم صلعم پر وحی اُترتے وقت طاری ہو جاتی تھی یہانتک کہ علماء نے بیان کیا ہے کہ اُس حالت میں آپ دنیا سے اُٹھائے جاتے تھے +

چھٹی نوع ارضی اور سماوی کا بیان

ابن عربی کا یہ قول پہلے بیان ہو چکا ہے کہ قرآن میں مختلف حصے مختلف جگھوں میں نازل ہونے والے ہیں کچھ حصہ آسمان پر نازل ہوا۔ بعض ٹکڑے زمین پر اُترے۔ کوئی جزو آسمان وزمین کے مابین۔ اور کچھ حصہ زیر زمین غار کے اندر نازل ہوا ہے + ابن العربی کہتا ہے مجھ سے ابوبکر الفہری نے اور اُس سے تمیمی نے بیان کیا۔ اور تمیمی کو ہبۃ اللہ مفسر نے یہ بات بتائی تھی کہ تمام قرآن کا نزول مکہ اور مدینہ ہی میں ہوا ہے مگر چھ آیتیں ایسی جگھوں میں اُتریں

جو نہ زمین کی نازل شدہ کہلا سکتی ہیں اور نہ آسمان کی۔ اُن میں سے تین آیتیں ”وَمَا مِنَّا اِلَّا لَہٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ“ تین آیتوں کے آخر تک ” سُوْرَۃُ الصَّافَّات میں۔ ایک آیت ”وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا۔ الآیۃ “ سُوْرَۃُ الزُّخْرُف میں۔ اور دو آیتیں اخیر سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ کی۔ یہ سب معراج کی شب میں نازل ہوئیں “ ابن العربی کہتا ہے کہ ہبۃ اللہ کی اس سے شائد یہ مراد ہے کہ آیتوں کا نزول فضا میں آسمان و زمین کے مابین ہُوا۔ اور کہتا ہے کہ جس قدر قرآن کا زیرِ زمین غار کے اندر نزول ہوا وہ سُوْرَۃُ المرسلات ہے جیسا کہ صحیح میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے “ میں کہتا ہوں ابن العربی نے جتنی آیتیں بیان کی ہیں اُن میں سے بجز دو آخیر سورۃ البقرہ کی آیتوں کی باقی اگلی آیتوں کی نسبت مجھے کسی سند کا پتہ نہیں ملا ہے۔ ہاں دو آیتوں کی نسبت ممکن ہے کہ اُس نے مُسلم کی اُس روایت سے استدلال کیا ہو جسے مُسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ”ابن مسعودؓ نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت سیر کرائی گئی اور سدرہ المنتہٰے تک پہنچے “ آخر حدیث تک۔ اِس حدیث میں آیا ہے کہ ”پھر رسول اللہ صلعم کو تین چیزیں دی گئیں۔ نماز پنجگانہ۔ سورۃ البقرۃ کے خاتمہ کی آیتیں۔ اور آپ کی امت کے اُن لوگوں کے مہلک گناہوں کی مغفرت جنھوں نے خدا کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنایا ہو“ اور ہذلی کی کتاب الکامل میں آیا ہے کہ ” اٰمَنَ الرَّسُوْلُ سے آخر سورۃ البقرۃ تک قرآن کا خاص مقام قاب قوسین میں نزول ہُوا ہے ✣

ساتویں نوع سب سے پہلے قرآن میں سے کیا نازل ہوا

قرآن کے سب سے پہلے نازل ہونے والے حصّہ کے بارہ میں کئی مختلف قول آئے ہیں قول اوّل جو صحیح بھی ہے یہ ہے کہ سب سے اوّل ”اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ “ کا نزول ہُوا۔ شیخین اور دیگر محدثین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے رسول اللہ صلعم پر جس قسم کی وحی اُترنی آغاز ہوئی وہ رویائے صادقہ تھی جو سونے کی حالت میں آتی تھی اور آپ کی یہ حالت تھی کہ جو خواب آپ کو نیند کی حالت میں نظر آتا وہ سپیدۂ سحری کی طرح خارج میں بھی صاف دکھائی دے جاتا۔ اِس کے بعد آپ کو خلوت اور گوشہ نشینی محبوب ہوئی چنانچہ آپ غار حِرا میں جا کر کئی کئی دنوں تک مصروف عبادت رہا کرتے اور جتنے دن وہاں رہنے کا ارادہ ہوتا اُتنے دنوں کا سامانِ خوراک ہمراہ لے جایا کرتے تھے اور جس وقت توشہ ختم ہو جاتا پھر بی بی خدیجہؓ کے پاس آ جاتے اور وہ بار دیگر زاد و توشہ تیار کر دیتیں یہانتک کہ رسول اللہ صلعم پر غار حراء

ہی کے اندر موجود ہونے کی حالت میں یکایک حق کا اظہار ہُوا اور حامل وحی فرشتہ نے وہاں آکر آپ سے کہا "اِقْرَأْ" رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ میں نے جواب دیا۔ "میں پڑھا ہُوا نہیں ہوں" پھر اُس فرشتہ نے مجھے پکڑ کے خوب دبوچا یہانتک کہ میں تھک کر پسینے پسینے ہوگیا اس کے بعد وہ مجھے چھوڑ کر بولا "اِقْرَأْ" میں نے دوبارہ کہا "میں پڑھا ہُوا نہیں ہوں" یہ سُنکر اُس نے باردیگر مجھے دبوچ لیا یہانتک کہ میں گھبرا اُٹھا اور اُسنے مجھے چھوڑ کے کہا "اِقْرَأْ" میں نے اب بھی وہی جواب دیا کہ "میں پڑھا ہُوا نہیں ہوں" اُس پر تیسری دفعہ پھر اُس نے مجھے آغوش میں لے کر خوب دبایا اور جب میں پریشان ہوگیا تو مجھے چھوڑ کر کہا "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ۔ یہانتک کہ "مَا لَمْ يَعْلَمْ" تک پہنچکر خاموش ہوگیا" اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم غار سے نکلکر اپنے گھر اس حالت میں واپس آئے کہ آپ کا بند بند کانپ رہا تھا۔ آخر حدیث تک" حاکم نے مستدرک میں اور بیہقی نے الدلائل میں بھی بی بی عائشہ رضؓ سے یہ روایت کی ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے کہ "قرآن کی سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" ہے" اور طبرانی اپنی کتاب الکبیر میں ابی رجاء العطاردی سے ایسی سند کے ساتھ جس میں صحیح ہونے کی شرطیں پائی جاتی ہیں روایت کی ہے کہ عُطاردی نے کہا "ابوموسیٰ ہم کو قرأت قرآن سکھانے کے وقت حلقہ باندھکر بٹھاتے تھے اور خود دو سفید و شفاف کپڑے پہنکر وسط میں بیٹھتے۔ اور جس وقت وہ اس سورۃ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" کو پڑھتے تو کہا کرتے "یہ پہلی سورۃ ہے جو محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی تھی" اور سعید بن منصور اپنی سُنَن میں بیان کرتے ہیں۔ ہم سے سفیان نے بواسطہ عمرو بن دینار۔ عُبَیدبن عُمَیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگے کہ "پڑھیئے" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "کیا پڑھوں؟ کیونکہ واللہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں" پھر جبریلؑ نے کہا "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ" عبید بن عمیر کہتا ہے کہ یہی سورۃ ہے جو سب سے اوّل نازل ہوئی" اور ابوعبید نے اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کیا ہے کہ ہم سے عبدالرحمن نے اور اُس سے سفیان نے بواسطہ ابن ابی نجیح۔ مجاہد سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کہا "قرآن کا جو حصہ سب سے پہلے نازل ہُوا وہ "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" اور "نٓ وَالْقَلَمِ" ہے" ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عُبَیدبن عُمَیر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جبریلؑ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک نوشتہ لائے اور کہنے لگے کہ "پڑھیئے" رسول اللہ صلعم نے کہا "میں پڑھا ہُوا نہیں ہوں" پھر جبریل نے کہا "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" لوگ روایت کرتے ہیں کہ یہ پہلی سورۃ ہے جو آسمان سے نازل کی گئی" اور زہری سے مروی ہے

کہ " نبی صلی اللہ علیہ وسلم غارِ حراء میں تھے کہ ناگہاں ایک فرشتہ آپ کے پاس کوئی نوشتہ لے کر آیا جو دیبا (ریشمی کپڑے) کے ٹکڑے پر لکھا تھا اور اُس میں تحریر تھا " اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِیْ خَلَقَ تا ۔ مَا لَمْ یَعْلَمْ " +

دوسرا قول یہ ہے کہ سب سے اوّل سورۃ " یٰاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ " نازل ہوئی ۔ شیخین نے ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے ۔ اُس نے کہا " کہ میں نے جابر بن عبداللہ سے دریافت کیا کہ قرآن کا کونسا حصہ پہلے نازل ہوا ہے ؟ جابرؓ نے جواب دیا " یٰاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ " میں نے کہا " یا ۔ " اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ " ؟ یہ سُنکر جابرؓ نے کہا میں تم سے وہ بات بیان کرتا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہی تھی ۔ حضور انور نے فرمایا " میں غارِ حراء میں عبادت کرنے کے لئے گوشہ نشین ہُوا تھا پھر جب چلّہ کشی کی مدّت ختم کر لی تو وہاں سے نکلکر شہر کیطرف واپس چلا میں وادی کے وسط میں آکر آگے پیچھے ۔ داہنے ۔ اور ۔ بائیں ۔ مڑکر دیکھنے لگا پھر آسمان کی طرف نگاہ اُٹھائی اور یکایک وہ (یعنی جبریلؑ) مجھے نظر آیا جس کو دیکھکر مجھ پر کپکپی طاری ہوگئی اور میں نے خدیجہؓ کے پاس آکر اُنھیں حکم دیا کہ " دَثِّرُوْنِیْ " مجھ پر کپڑے ڈالو ۔ اور اُنھوں نے مجھ کو خوب کپڑے اڑھا دیئے ۔ اُس وقت خداوند کریم نے " یٰاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَاَنْذِرْ " نازل فرمایا ۔ اگلے علماء نے اس حدیث کے کئی ایک جواب دیئے ہیں جو حسب ذیل ہیں ۔ اوّل ۔ سائل کا سوال کامل سورۃ کے نازل ہونے کی نسبت تھا اس لئے جابرؓ نے بیان کیا کہ پہلے پہل جو سورۃ مکمل نازل ہوئی وہ سورۃ مُدَّثِّر تھی اور اُس وقت تک سورۃ اِقْرَاْ پوری نہیں اُتری تھی کیونکہ سورۃ اِقْرَاْ میں سب سے پہلے اُس کا آغاز نازل ہوا ہے ۔ اِس قول کی تائید اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو صحیحین میں بواسطۂ ابی سلمۃ جابرؓ سے مروی ہے کہ " اُنھوں نے رسول اللہ صلعم کو وحی کے مابین فاصلہ پڑنے کا حال بیان کرتے ہوئے یہ فرماتے سُنا ہے " اس اثناء میں کہ میں شہر کی طرف جا رہا تھا یکایک آسمان سے ایک صدا میرے کانوں میں آئی اور میں نے نگاہ اُٹھا کر دیکھا کہ وہی فرشتہ جو غارِ حراء میں میرے پاس آیا تھا آسمان اور زمین کے مابین ایک معلق کرسی پر بیٹھا ہے ۔ اس حالت کے مشاہدے سے ڈر کر میں گھر واپس آیا اور میں نے گھر کے لوگوں سے کہا " زَمِّلُوْنِیْ زَمِّلُوْنِیْ " مجھے کمبل اُڑھا دو ۔ کمبل اُڑھا دو " پھر اُن لوگوں نے مجھ پر بھاری کپڑے ڈالدیئے ۔ اُس وقت خداوند کریم نے سورۃ " یٰاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ " نازل فرمائی " اس لئے رسول اللہ صلعم کا قول کہ " وہ فرشتہ جو غارِ حراء میں میرے پاس آیا تھا " اس بات پر صاف دلالت کرتا ہے کہ یہ قصّہ بعد میں واقع ہُوا اور حراء کا واقعہ جس میں " اِقْرَاْ " کا نزول ہُوا ہے اس سے پہلے گزر چکا تھا ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر جابرؓ کی مراد اولیت سے عام اوّلیت نہیں بلکہ وہ مخصوص اوّلیت مراد ہے جو فترۃ الوحی کے بعد ...

ــــــ فترۃ الوحی ۔ وحی کے مابین فرق اور توقف پڑجانیکا زمانہ ۱۲

کے بعد واقع ہوئی۔ جواب سوم یوں دیا گیا ہے کہ یہاں اوّلیت سے حکم انذار (عذاب الٰہی سے ڈرانے) کی خاص اوّلیت مراد ہے۔ اور بعض لوگوں نے اس کی تعبیر یُوں بھی کی ہے کہ نبُوّت کے بارہ میں سب سے پہلے "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّکَ" کا اور رسالت کے لئے سب سے اوّل "یَاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" کا نزول ہُوا۔ چوتھا جواب اس طور پر دیا گیا ہے کہ یہاں اوّلیت سے وہ اوّلیت مراد ہے جس کے نزول میں کوئی سبب پہلے آپڑا ہو اور اس سورۃ کے نزول کا متقدم سبب رُعب کے باعث سردی معلوم دینے سے لحاف اوڑھنا تھا + اور "اِقْرَاْ" کا نزول بغیر کسی سببِ مُتقدّم کے ہُوا تھا۔ اس بات کو ابن حجر نے بیان کیا ہے۔ اور پانچواں جواب یہ ہے کہ جابرؓ نے اس بات کا استخراج اپنے اجتہاد سے کیا ہے اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت نہیں ہے اس لئے بی بی عائشہؓ کی روایت جابرؓ کی روایت پر مُقدّم کی جائے گی۔ اس بات کو کرمانی نے بیان کیا ہے اور ان سب جوابوں میں پہلا اور پچھلا دو جواب بہت اچھے اور پسندیدہ ہیں +

تیسرا قول سُورۃ الفاتحۃ کا سب سے اوّل نازل ہونا ظاہر کرتا ہے۔ کشاف میں آیا ہے کہ ابن عباسؓ اور مجاہد تو اس طرف گئے ہیں کہ سب سے پہلے جس سورۃ کا نزول ہُوا وہ سورۃ "اِقْرَاْ" تھی اور اکثر مفسّرین کی رائے میں سب سے اوّل نازل ہونے والی سورۃ فاتحۃ الکتاب ہے۔ ابن حجر کہتا ہے کہ اکثر آئمہ جس بات پر زور دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ سب سے اوّل سورۃ "اِقْرَاْ" کا نزول ہُوا۔ اور صاحب کشاف نے جس امر کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے وہ بہت ہی تھوڑی تعداد کے لوگوں کا قول ہے جن کو پہلی بات کہنے والوں کے مقابل میں عُشرِ عشیر بھی نہیں پایا جا سکتا۔ صاحب کشّاف کے قول کی حجّت وہ روایت ہے جسے بیہقی نے کتاب الدّلائل میں اور واحدی نے یونس بن بکیر کے طریق سے بواسطہ یونس بن عمرو اُن کے باپ عمروؔ سے اور عمرو نے ابی میسرۃ عمرو بن شرحبیل سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بی بی خدیجہؓ سے فرمایا "جس وقت میں تنہائی اور خلوت میں ہوتا ہوں تو ایک آواز سُنا کرتا ہوں اور واللہ مجھے یہ ڈر پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں یہ کوئی بات مصیبت نہ ہو"۔ بی بی خدیجہؓ نے یہ بات سُنکر عرض کیا "معاذ اللہ۔ خدا آپ کو کیوں مصیبت میں ڈالنے لگا کیونکہ واللہ آپ امانت پوری طرح ادا کرتے ہیں۔ عزیزوں سے اچھا سلوک کرتے ہیں۔ اور صدقہ دیتے رہتے ہیں" آخر حدیث تک۔ پھر جس وقت ابوبکرؓ آئے بی بی خدیجہؓ نے اُن سے سب باتیں بیان کر دیں اور کہا کہ تم محمد صلعم کے ساتھ ورقہ (بن نوفل) کے پاس جاؤ۔ چنانچہ رسول پاک اور ابوبکرؓ دونوں ایک ساتھ بلکر ورقہ کے پاس گئے اور اُس سے تمام حال بیان کیا۔ رسول اللہ صلعم نے

ورقہ سے کہا۔ "جس وقت میں خلوت میں اکیلا ہوتا ہوں تو اپنے پیچھے سے کسی کو پکارتے سنتا ہوں "یَا مُحَمَّدُ۔ یا مُحَمَّدُ" اور یہ آواز سُنتے ہی میں میدان کی طرف بھاگ جاتا ہوں۔" ورقہ نے کہا "اب جسوقت وہ پکارنے والا آئے تو آپ بھاگیں نہیں بلکہ اپنی جگہ پر جمے رہیں تا کہ سُن سکیں وہ کیا کہتا ہے پھر اسکے بعد مجھ سے آکر خبر کیجئے گا۔" اس کے بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تنہائی میں جاکر بیٹھے تو پکارنے والے نے آواز دیکر کہا "یَا مُحَمَّدُ قُلْ (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ـــ یہانتک کہ وہ ـــ "وَلَا الضَّآلِّيْنَ" تک پہنچ کے خاموش ہوگیا" آخر حدیث تک یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے راوی سب معتبر لوگ ہیں۔ اور بیہقی نے کہا ہے کہ اگر یہ حدیث محفوظ ہے (یعنی اُس میں راوی کو کسی قسم کا وہم نہیں ہوا ہے) تو اس سے یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃ کے اِقْرَاْ۔ اور ۔ اَلْمُدَّثِّرُ۔ کی سُورتوں کے بعد نازل ہونے کی خبر دی گئی ہو۔

چوتھا قول "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کی بابت ہے کہ اس کا نزول سب سے اوّل ہُوا ہے۔ اس بات کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں بطور قولِ زائد کے بیان کیا ہے۔ اور واحدی نے عکرمہ۔ اور۔ حسنؒ سے اسناد کرکے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا "قرآن میں سے سب سے پہلے "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" کا نزول ہُوا اور پھر جو سورۃ سب سے اوّل اُتری وہ "اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ" ہے۔" اور ابن جریر وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "سب سے پہلے نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر جبریل نازل ہوئے تو انھوں نے کہا "یَا مُحَمَّدُ اِسْتَعِذْ ثُمَّ قُلْ۔ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ" مگر میری رائے میں اسکو ایک تمام اور مستقل قول قرار دینا صحیح نہیں۔ اِس لئے کہ کسی سورۃ کے نازل ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ بسم اللہ اُس کے ساتھ ہی نازل ہو کیونکہ یہی وہ پہلی آیت ہے جس کا علی الاطلاق نزول ہُوا ہے +

سب سے پہلے نازل ہونے والے حصہ قرآن کے بارہ میں ایک اور حدیث بھی وارد ہوئی ہے شیخین نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "سب سے پہلے مفصّل کی ایک ایسی سورۃ نازل ہوئی تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر تھا یہانتک کہ جسوقت لوگ اسلام قبول کرنے لگے اُس وقت حلال وحرام کے احکام اُترے۔" اس مقام پر یہ روایت ایک مشکل میں ڈالدیتی ہے اور وہ اُلجھن یہ ہے کہ سب سے اوّل "اِقْرَاْ" کا نزول ہُوا اور اس میں جنت و دوزخ کا کہیں ذکر نہیں ہے مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ بی بی عائشہؓ کی روایت میں لفظ "مِنْ" مُقدّر ہے یعنی اُن کی عبارت مِنْ اَوَّلِ مَا نَزَلَ" ہونی چاہئے۔ جس سے سُورۃ اَلْمُدَّثِّرُ مراد ہے کیونکہ فترۃ (فاصلہ) وحی کے بعد سب سے پہلے یہی سورۃ نازل ہوئی تھی اور اس کے

۱؎ اے محمد مستعد ہو جاؤ پھر کہو۔"

آخر میں جنت و دوزخ کا ذکر موجود ہے لھذا خیال کیا جا سکتا ہے کہ شائد اس سورۃ کا آخری حصہ اِقْرَأْ کے باقی حصہ کے نزول سے قبل اُترا ہے +

فصل

واحدی نے حسین بن واقد کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے علی بن الحسین کو یہ کہتے سُنا ہے کہ مکہ میں سب سے پہلے جو سورۃ نازل ہوئی وہ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ تھی اور سب سے آخری سورۃ مکہ میں نازل ہونے والی سُوْرَةُ الْمُؤْمِنُوْن ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سورۃ اَلْعَنْکَبُوْت مکی سورتوں میں سب سے آخر میں نازل ہوئی۔ اور مدینہ میں نازل ہونیوالی سورتوں میں سب سے اوّل "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِيْن" ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی مدنی سورۃ بَرَاءَة ہے۔ اور مکہ میں رسول اللہ صلعم نے جس سورۃ کا سب سے اوّل اعلان کیا وہ اَلنَّجْم ہے۔ ابن حجر نے اپنی شرح بخاری میں بیان کیا ہے کہ مدینہ میں سب سے اوّل نازل ہونے والی سورۃ سب کے نزدیک باتفاق سُوْرَةُ الْبَقَرَة مانی گئی ہے مگر میرے نزدیک اس اتفاق کے دعوے پر بوجہ علی بن الحسین کی مذکورۂ بالا روایت کے اعتراض وارد ہوتا ہے اور واقدی نے نسفی کی شرح میں لکھا ہے کہ مدینہ میں سب سے پہلے سُوْرَةُ الْقَدْر کا نزول ہُوا

ابوبکر محمد بن الحارث ابن ابیض نے اپنے مشہور جُزء میں بیان کیا ہے کہ "مجھ سے ابوالعباس عبیداللہ بن محمد بن اَعْیَن بغدادی نے اور اُس سے حسّان بن ابراہیم کرمانی نے بروایت اُمیّۃ الاَزدِی۔ جابر بن زید سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "خداوند کریم نے مکہ میں جسقدر حصہ قرآن کا نازل کیا اُس میں سب سے اوّل "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" کا نزول ہُوا۔ پھر "نٓ وَالْقَلَمِ" زاں بعد "يَا اَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ" بعد ازاں "يَا اَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" اس کے بعد "فَاتِحَةُ الْكِتَاب" پھر "تَبَّتْ يَدَا اَبِيْ لَهَبٍ" اور اسی طرح بہ ترتیب سور تہاے "اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ" "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى ـ وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى ـ وَالْفَجْرِ ـ وَالضُّحٰى ـ اَلَمْ نَشْرَحْ ـ وَالْعَصْرِ ـ وَالْعٰدِيَاتِ ـ اَلْكَوْثَرِ ـ اَلْهٰكُمُ ـ اَرَاَيْتَ الَّذِيْ يُكَذِّبُ ـ اَلْكَافِرُوْنَ ـ اَلَمْ تَرَ كَيْفَ ـ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ـ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ـ قُلْ هُوَ اللّٰهُ ـ وَالنَّجْمِ ـ عَبَسَ ـ اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ وَالشَّمْسِ وَضُحٰهَا ـ [illegible] ـ وَالتِّيْنِ ـ لِاِيْلٰفِ ـ اَلْقَارِعَة ـ اَلْقِيَامَة ـ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ ـ وَالْمُرْسَلٰتِ ـ قٓ لَا اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ ـ الطَّارِقِ ـ اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ ـ صٓ ـ الْاَعْرَاف ـ اَلْجِنّ ـ يٰسٓ ـ اَلْفُرْقَان ـ اَلْمَلٰئِكَة ـ كٓهٰيٰعٓصٓ ـ طٰهٰ ـ اَلْوَاقِعَة ـ اَلشُّعَرَاء ـ طٰسٓ سُلَيْمَان

طسم القصص - بنی اسرائیل - التاسعة یعنی یونس، هود - یوسف - الحجر - الانعام
الصافات - لقمان - الزمر - حم المومن - حم السجدۃ - حم الزخرف - حم الدخان
حم الجاثیة - حم الاحقاف - الذاریات - الغاشیة - الکهف - حم عسق - تنزیل السجدۃ
الانبیاء - النحل - کی چالیس آیتیں اور اس کا باقی حصہ مدینہ میں اترا - انا ارسلنا نوحا - الطور
المومنون - تبارک - الحاقة - سال سائل - عم یتساءلون - والنازعات - اذا السماء انفطرت
اذا السماء انشقت - الروم - العنکبوت - اور - ویل للمطففین - نازل ہوئیں اور یہی وہ سورتیں
ہیں جن کا نزول مکہ میں ہوا +

اور جس قدر حصہ قرآن کا مدینہ میں نازل ہوا وہ یہ ہے - اوّل - سورۃ البقرۃ - پھر - آل عمران
پھر - الانفال - پھر - الاحزاب - پھر - المائدۃ - پھر - الممتحنة - پھر - اذا جاء نصر اللہ -
پھر - النور - پھر - الحج - پھر - المنافقون - پھر - المجادلة - پھر - الحجرات - پھر - التحریم
پھر - الجمعة - پھر - التغابن - پھر - سبح الحواریین - پھر - الفتح - پھر - التوبة - اور اسکے
بعد خاتمة القرآن - +

میں کہتا ہوں یہ سیاق عجیب وغریب ہے اور اس ترتیب پر اعتراض بھی وارد ہوتا ہے
حالانکہ جابر بن زید ان تابعین میں سے ہے جو قرآن کے بڑے عالم سمجھے جاتے ہیں - اور
برہان جعبری نے اپنے مشہور قصیدہ میں جسکا نام اُس نے تقریب المأمول فی ترتیب
النزول رکھا ہے اسی اثر پر اعتماد کیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے +

مکیہا ست ثمانون اعتلت	قرآن کی مکی سورتیں چھیاسی بیان ہوئی ہیں -
نظمت علی رفق النزول لمن تلا	جن کو میں بترتیب نزول اس قصیدہ میں نظم کرتا ہوں
(۱) اقرأ - و نون - مزمل - و مدثر	اقراء - نون - مزمل - مدثر -
والحمد - تبت - کورت - الاعلی - علا	الحمد - تبت - کورت - الاعلی -
(۲) لیل و فجر - والضحی - شرح - وعصر	لیل - فجر - والضحی - الم نشرح - والعصر
العادیات - و کوثر - الهاکم - تلا	العادیات - کوثر - الهاکم التکاثر
(۳) ارایت - قل - بالفیل - مع فلق - کذا	ارایت - قل یا ایہا الکافرون - الفیل - الفلق
ناس - و قل هو - نجمها - عبس جلا	الناس - قل هو اللہ - النجم - عبس -
(۴) قدر و شمس و البروج - و تینها	قدر - والشمس - البروج - والتین -
لایلاف - قارعة - قیامة - اقبلا	لایلاف - القارعہ - قیامة -

(۵) وَیْلٌ لِّکُلِّ ۔ اَلْمُرْسَلَاتِ ۔ وَ۔ قٓ ۔ مَعَ	ویل لکل ۔ المرسلات ۔ ق ۔
بَلَدٍ ۔ وَ۔ طَارِقُھَا ۔ مَعَ ۔ اِقْتَرَبَتْ ۔ کِلَا	البلد ۔ والطارق ۔ اقتربت الساعۃ
(۶) صٓ ۔ وَ۔ اِعْرَافْ ۔ وَجِنٌّ ۔ ثُمَّ ۔ یٰسٓ	ص ۔ اعراف ۔ جن ۔ پھر ۔ یٰس ۔
وَ۔ فُرْقَانٌ ۔ وَ۔ فَاطِرُ ۔ اِعْتَلَا	فرقان ۔ فاطر ۔
(۷) کَافٌ ۔ وَ۔ طٰہٰ ۔ ثُلَّۃٌ اَلشُّعَرَا ۔ وَنَمْلُ	کھٰیٰعص ۔ طٰہٰ ۔ شعراء ۔ نمل ۔
قَصَصَ ۔ اَلْاَسْرٰی ۔ یُوْنُسُ ھُوْدٌ ۔ وَلَا	قصص ۔ اسریٰ بنی اسرائیل ۔ یونس ۔ ہود
(۸) قُلْ ۔ یُوْسُفُ حِجْرٌ ۔ وَ۔ اَنْعَامُ ۔ وَ۔ ذَبْحٌ	یوسف ۔ حجر ۔ انعام ۔ ذبح ۔
ثُمَّ ۔ لُقْمَانُ ۔ سَبَا ۔ زُمَرٌ ۔ جَلَا	لقمان ۔ سبا ۔ زمر ۔
(۹) مَعْ ۔ غَافِرٍ ۔ مَعْ ۔ فُصِّلَتْ ۔ مَعْ ۔ زُخْرُفٍ	غافر ۔ فصلت ۔ زخرف ۔
وَدُخَانُ ۔ جَاثِیَۃِ ۔ وَ۔ اَحْقَافُ ۔ تَلَا	دخان ۔ جاثیہ ۔ احقاف ۔
(۱۰) ذَرْوٌ ۔ وَ۔ غَاشِیَۃٌ ۔ وَکَھْفٌ ۔ ثُمَّ شُوْرٰی	الذاریات ۔ غاشیۃ ۔ کہف ۔ شوریٰ ۔
وَ۔ الْخَلِیْلُ ۔ وَ۔ الْاَنْبِیَاء ۔ نَحْلٌ ۔ حَلَا	ابراھیم ۔ انبیاء ۔ نحل ۔
(۱۱) وَ۔ مَضَاجِعٌ ۔ نُوْحٌ ۔ وَ۔ طُوْرٌ ۔ وَ۔ اَلْفَلَاحْ	مضاجع ۔ نوح ۔ طور ۔ الفلاح
اَلْمُلْکُ ۔ وَاعِیَۃٌ ۔ وَ۔ سَالَ ۔ وَ۔ عَمَّ لَہٗ	الملک ۔ واعیہ ۔ سأل ۔ عم
(۱۲) غَرْقٌ ۔ مَعْ انْفَطَرَتْ ۔ وَکَدْحٌ ۔ ثُمَّ رُوْمُ	غرق ۔ انفطار ۔ کدح ۔ روم ۔
اَلْعَنْکَبُوْتُ ۔ وَ۔ طَفَّفَتْ ۔ فَتَکَمَّلَا ۔	عنکبوت ۔ اور مطففین ۔ یہ سب مکی سورتیں کامل ہو گئیں
(۱۳) وَبِطَیْبَۃٍ عِشْرُوْنَ ثُمَّ ثَمَانُ الطُّوْلٰی	اور مدینہ میں اٹھائیس ۔ البقرۃ
وَعِمْرَانُ ۔ وَ۔ اَنْفَالُ ـــــ جَلَا	عمران ۔ انفال ۔
(۱۴) اَحْزَابُ ۔ مَائِدَۃٌ ۔ اِمْتِحَانُ ۔ وَ۔ اَلنِّسَاء	احزاب ۔ مائدہ ۔ امتحان ۔ النساء ۔
مَعْ ۔ زُلْزِلَتْ ۔ ثُمَّ ۔ اَلْحَدِیْدُ ۔ تَاَمَّلَا	زلزلت ۔ الحدید ۔
(۱۵) وَ مُحَمَّدٌ ۔ وَ۔ الرَّعْدُ ۔ وَالرَّحْمٰنُ ۔ اَلْاِنْسَانُ	محمد ۔ رعد ۔ الرحمٰن ۔ الدھر
اَلطَّلَاقُ ۔ وَلَمْ یَکُنْ ۔ حَشْرٌ ۔ مَلَا	الطلاق ۔ لم یکن ۔ الحشر ۔
(۱۶) نَصْرٌ ۔ وَ۔ نُوْحٌ ۔ ثُمَّ ۔ حَجٌّ ۔ وَالْمُنَافِقُ ۔ مَعْ	نصر ۔ نوح ۔ الحج ۔ منافقین ۔
مُجَادِلَۃٍ ۔ وَ۔ حُجُرَاتُ ۔ وَلَا ۔	مجادلہ ۔ حجرات
(۱۷) تَحْرِیْمُھَا ۔ مَعْ ۔ جُمُعَۃٍ ۔ وَتَغَابُنٍ ۔	تحریم ۔ جمعہ ۔ تغابن ۔
صَفٌّ ۔ وَ۔ فَتْحٌ ۔ تَوْبَۃٌ خُتِمَتْ اُوْلَا	صف ۔ فتح ۔ اور ۔ توبہ ۔ کی سورتیں نازل ہوئیں
(۱۸) اَمَّا الَّذِیْ قَدْ جَاءَنَا ۔ سَفَرِیَّۃ	لیکن جو سفر میں نازل ہوئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے

عُرِفْتُ اَكْمَلْتُ لَكُمْ ۔ قُلْ كُمْتُلَا	اکملت لکم ۔ الآیۃ ۔ عرفات میں اُتری +
(۱۹) لٰکِنْ ۔ اِذَا قُمْتُمْ ۔ فَخَبَثَنِیْ بَدَلًا	لکن اذا یہ حبشی آیت ہے ۔
وَاسْأَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا الشَّامِیْ ۔ قَبْلَا	(۱) واسأل من شامی سورۃ ہے
(۲۰) اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ ۔ اَنْتُمَا تَخْفِیْهَا ۔	یہ جحفہ کی جانب منسوب ہے ۔ اور
(۱۰ وَهُوَ الَّذِیْ كَفَّ ۔ الْحُدَیْبِی ۔ انجلا	(۲) یہ حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئیں +

فصل

اوائل مخصوصہ ۔ یعنی وہ آیتیں جو خاص خاص معاملات کی بابت سب سے پہلے نازل ہوئی ہیں ۔ جنگ کی اجازت میں سب سے پہلے کونسی آیت نازل ہوئی ؟ حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے جہاد کے بارہ میں آیۃ کریمہ "اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ۔ الآیۃ" نازل ہوئی ہے ۔ اور ابن جریر نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ جنگ کی بابت سب سے پہلی آیت مدینہ میں اُتری اور وہ یہ ہے ۔ "وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ ۔ الآیۃ" اور کتاب الاکلیل مصنفہ حاکم میں آیا ہے کہ جنگ کے بارہ میں سب سے اول یہ آیت نازل ہوئی "اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ ۔ الآیۃ" +

قتل کے بارہ میں سب سے اول آیت الاسراء (سورۃ الاسریٰ ۱۲) "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا ۔ الآیۃ" کا نزول ہوا اس بات کو ابن جریر نے ضحاک سے روایت کیا ہے +

شراب کے بارہ میں اول کس آیت کا نزول ہوا ؟ طیالسی نے اپنے مسند میں ابن عمرؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "شراب کے بارہ میں تین آیتیں نازل ہوئیں سب سے پہلے "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ ۔ الآیۃ" اُتری اور کہا جانے لگا کہ شراب حرام ہوگئی ۔ لوگوں نے کہا "یا رسول اللہ صلعم ہم کو اس سے نفع اُٹھانے دیجئے جیسا کہ خدا نے فرمایا ہے ۔" رسول اللہ صلعم خاموش رہے اور ان کو کچھ جواب ندیا ۔ اس کے بعد یہ آیت "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰی" نازل ہوئی اور کہا گیا کہ اب شراب حرام ہوگئی ۔ لوگوں نے کہا "یا رسول اللہ صلعم ! ہم اُسے وقت نماز کے قریب نہ پیا کرینگے" پھر بھی آپ خاموش رہے اور اُن کو کچھ جواب ندیا ۔ پھر آیۃ کریمہ "یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ ۔ الآیۃ" نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلعم نے فرمادیا کہ اب شراب حرام کردیگئی ہے" +

کھانوں کے بارہ میں سب سے پہلے بمقام مکہ سُورۃ الانعام کی آیۃ " قُل لَّا اَجِدُ فِیْمَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا — الآیۃ " نازل ہوئی۔ اس کے بعد سُورۃ النّحل کی آیۃ " فَکُلُوْا مِمَّا رَزَقَکُمُ اللّٰہُ حَلٰلًا طَیِّبًا — الآیۃ " کا نزول ہُوا۔ اور مدینہ میں پہلے سُورۃ البقرۃ کی آیۃ " اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ — الآیۃ " اور بعد میں سُورۃ المَائدۃ کی آیۃ " حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ — الآیۃ کا نزول ہُوا۔ یہ قول ابن الحصار کا ہے +

اور بخاریؒ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلی سورۃ جس میں سجدہ کا نزول ہُوا۔ " النجم " ہے +

فریابی کہتا ہے " مجھ سے ورقاء نے بواسطۂ ابی نجیح۔ مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ "خداوند کریم کا قول " لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّٰہُ فِیْ مَوَاطِنَ کَثِیْرَۃٍ۔ الآیۃ پہلی آیت ہے جسکو پروردگار عالم نے سُورَۃ بَرَآءَۃ میں سے نازل کیا۔ اور یہی فریابی بھی بیان کرتا ہے کہ " مجھ سے اسرٰئیل نے اور اُس سے سعید نے بواسطۂ مسروق۔ ابی الضحیٰ سے روایت کی ہے کہ " سُوْرَۃ بَرَاءَۃ میں سب سے اوّل آیۃ کریمہ " اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا — الآیۃ " کا نزول ہُوا اور اسکے بعد سورۃ کا آغاز اور بعدہٗ سورۃ کا خاتمہ نازل ہُوا " اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابی مالک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " سُوْرۃ بَرَآءَۃ میں سے سب سے پہلے " اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا — الآیۃ کا نزول ہوکر کئی سال تک اُس کے نزول میں التواء ہوگیا پھر " بَرَآءَۃ " سورۃ کا آغاز اُترا اور اُس کے ساتھ ملکر چالیس آیتیں ہوگئیں۔ " اور اسی راوی (ابن اشتہ) نے داؤد کے طریق سے عامر سے یہ روایت بھی کی ہے کہ " اِنْفِرُوْا خِفَافًا الآیۃ " ہی وہ پہلی آیت ہے جس کا نزول جنگ تبوک میں سورۃ بَرَآءَۃ میں سے ہوا تھا پھر جس وقت رسول اللہ صلعم اِس جنگ سے واپس آئے تو باستثنائے آغاز سورۃ کی اٹھتالیس آیتوں کے باقی سورۃ نازل ہوگئی +

سفیان وغیرہ کے طریق پر بواسطۂ حبیب بن ابی عَمْرۃ۔ سعید بن جُبیرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " سُوْرَۃ آلِ عمران میں سب سے پہلی آیت ھٰذَا بَیَانٌ لِّلنَّاسِ وَھُدًی وَّمَوْعِظَۃٌ لِّلْمُتَّقِیْنَ " نازل ہوئی تھی اور اُسکے بعد سورۃ کا باقی حصہ جنگ اُحد کے دن نازل ہُوا

اٹھوین نوع سب سے آخر میں نازل ہونیوالا حصۂ قرآن

اِس بارہ میں اختلاف ہے کہ قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ کون ہے۔ شیخین نے براءؓ

بن عازبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں سب سے پچھلی نازل ہونیوالی آیۃ "یَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ" ہے اور سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ "براءۃ" ہے اور بخاری - ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ آیۃ ربا تھی - بیہقی بھی عمرؓ سے ایسی ہی روایت کرتے ہیں اور آیۃ ربا سے خداوند کریم کا قول "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰۤوا" مراد ہے - احمد اور ابن ماجہ کے نزدیک بھی عمرؓ کی روایت سے آیۃ ربا کا سب سے آخر میں نازل ہونا مسلّم ہے اور ابن مردویہ ابی سعید خدریؓ سے روایت کرتا ہے کہ انھوں نے کہا "عمرؓ نے ہمارے روبرو خطبہ پڑھتے ہوئے کہا - کہ "بیشک منجملہ قرآن کے سب سے آخر میں جس حصہ کا نزول ہوا وہ آیۃ ربا ہے۔" اور نسائی بطریق عکرمہ ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ "قرآن میں سے جو چیز سب کے آخر میں نازل ہوئی وہ آیۃ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ - الآیۃ" ہے۔" اور ابن مردویہ بھی اسی کے قریب قریب سعید بن جبیرؓ ہی سے "آخرِ آیۃ" کے لفظ کے ساتھ روایت کرتا ہے۔ اور اس کی روایت ابن جریر نے - عوفیؒ - اور ضحاک کے طریق سے بھی ابن عباسؓ ہی سے کی ہے - اور فریابی اپنی تفسیر میں کہتا ہے "مجھ سے سفیان نے بواسطہ کلبی عن ابی صالح عن ابنِ عباسؓ روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "سب سے آخری آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ اِلَى اللّٰهِ - الآیۃ" نازل ہوئی تھی اور اس آیت کے نزول اور رسول اللہ صلعم کی رحلت کے مابین صرف (۸۱) دِنوں کا زمانہ گزرا تھا۔" ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کی ہے کہ "جو آیت تمام قرآن سے آخر میں اُتری وہ "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ - الآیۃ" ہے اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم اس آیت کے نازل ہونے کے بعد صرف نو راتیں بقید حیات رہے جس کے بعد دوشنبہ کی رات کو جبکہ ماہ ربیع الاول کی دو راتیں گزر چکی تھیں آپ کا وصال ہوگیا۔" اور ابن جریر نے بھی اِسی کے مانند ابن جریج سے روایت کی ہے - پھر اُس نے بطریق عطیہ ابی سعید سے روایت کی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "وَاتَّقُوْا يَوْمًا - الآیۃ ہے۔" اور ابو عبید نے کتاب الفضائل میں ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ "عرش سے قرآن کا بالکل جدا ہونے والا آخری حصہ آیۃ ربا اور آیۃ دین ہے۔" اور ابن جریر نے بطریق ابن شہاب - سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اُسے یہ روایت پہنچی ہے کہ عرش کے ساتھ تعلق رکھتے میں جس حصہ قرآن کا زمانہ بہت قریب ہے وہ آیۃ دین ہے۔" یہ حدیث مرسل اور صحیح الاسناد ہے - میں کہتا ہوں - جتنی روایتیں اوپر بیان کی گئیں اور جن میں آیت ربا - آیت دین - اور "وَاتَّقُوْا يَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِيْهِ - الآیۃ" میں سے کسی ایک کے سب سے آخر

میں نازل ہونے کا اختلاف پایا جاتا ہے۔ میری رائے میں ان کے مابین کوئی منافات نہیں ہے۔ اور منافات نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مُصحف کریم میں جس ترتیب کے ساتھ یہ آیتیں درج ہیں اُن کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان تینوں کا نزول ایک ہی دفعہ میں ہوا ہے اور یہ سب ایک ہی قصہ میں اُتری بھی ہیں لہذا اُن راویوں میں سے ہر ایک نے اِن آیات منزلہ میں سے کسی نہ کسی کو آخریں نازل ہونے والی بتایا ہے اور ایسا کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں + اور بَرَاء بن عازبؓ کا قول ہے کہ سب سے آخر میں آیۃ "یستفتونک" کا نزول ہُوا ہے یعنی فرائض کے بارہ میں ابن حجر شرح بخاری میں کہتا ہے کہ آیت "رِبا" اور آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا" کے بارہ جو دو قول آئے ہیں اُن کو جمع کرنے کا طریقہ یوں ہے کہ کہا جائے یہ آیت "وَاتَّقُوْا یَوْمًا" اُن آیات کا خاتمہ ہے جو رِبا کے بارہ میں نازل ہوئی تھیں کیونکہ اُنہی آیتوں پر معطوف ہے۔ اور پھر اس قول کو بَرَاءؓ کے قول کے ساتھ یوں جمع کر سکتے ہیں کہ یہ دونوں آیتیں ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہیں اس لئے یہ کہنا صادق ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت اپنے ماسوا کے مقابلہ میں آخر میں نازل ہونے والی ہے۔ اور احتمال ہوتا ہے کہ سُوْرَۃُ النِّسَاء کی آیت کی آخریت بخلاف سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کی آیت کے آخری حکم ہونے کے ساتھ مقید کی جائے جو میراث سے تعلق رکھتے ہیں اور محتمل ہے کہ اس کا عکس بھی درست ہو لیکن پہلی بات اَرجح ہے کیونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں وفات کے معنوں کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جو خاتمۂ نزول وحی کا مستلزم ہے" +

اور مستدرک میں اُبَیّ بن کعب سے مروی ہے کہ "سب سے آخر میں نازل ہونیوالی آیت "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ" آخر سورۃ تک ہے۔ اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زوائد المسند میں۔ اور ابن مردویہ نے اُبَیّ سے روایت کی ہے کہ صحابہ نے قرآن کو ابوبکرؓ کی خلافت میں جمع کیا تھا اور اُسے کئی آدمی لکھتے تھے۔ جس وقت وہ سورۃ بَرَاۃ کی اس آیت تک پہنچے "ثُمَّ انْصَرَفُوْا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ" تو انکو گمان ہُوا کہ یہی آیت قرآن کا سب سے آخر میں نازل ہونے والا حصہ ہے اُس وقت اُبَیّ بن کعبؓ نے اُن سے کہا "بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بعد بھی مجھے اور دو آیتیں پڑھکر سنائی ہیں "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ — تا — وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ" اور کہا یہ ہے قرآن کا آخری نازل ہونے والا حصہ"۔ اُبَیّ کہتے ہیں "فَخَتَمَ بِمَا فَتَحَ بِهٖ بِاللّٰهِ الَّذِيْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاعْبُدُوْنِ" ابن مردویہ نے اُبَیّ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن کی یہ دو آیتیں خدا کے پاس سے سب سے آخر میں نازل ہوئیں

"لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ ___ تا آخر سورۃ" اور اسی حدیث کو ابن الانباری نے بھی "اَقْرَبُ الْقُرْآنِ بِالسَّمَاءِ عَهْدًا" کے لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور ابو الشیخ نے اپنی تفسیر میں علی بن زید کے طریق پر بواسطۂ یُوسُفَ المَکِّی۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "سب سے آخر میں جو آیت نازل ہوئی وہ "لَقَدْ جَاءَكُمْ ___ الآیۃ" ہے" اور مسلم ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنھوں نے کہا "سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ "اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ" ہے۔ ترمذی اور حاکم نے بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "سب سے آخر میں نازل ہونے والی سورۃ المائدۃ ہے اس لئے اس میں جو چیز تم کو حلال ملے اُسی کو حلال سمجھو ___ آخر حدیث تک" اور نیز انھی دونوں راویوں نے عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے کہ "جو سورت سب سے آخر میں نازل ہوئی وہ سورۃ اَلْمَائِدَۃ اور اَلْفَتْح ہے" میں کہتا ہوں کہ اَلْفَتْح سے "اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ" مراد ہے۔ اور عثمانؓ کی مشہور حدیث میں آیا ہے کہ سُوْرَۃ بَرَاءَۃ قرآن میں سب سے آخر نازل ہوئی ہے بیہقی کہتا ہے کہ اگر یہ اختلافات صحیح ہوں تو اِن کو باہم یوں جمع کر سکتے ہیں کہ ہر شخص نے اپنے علم کے موافق جواب دیا ہے۔ اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے کہ اِن اقوال میں سے کوئی ایک قول بھی نبی صلے اللہ علیہ وسلم تک مرفوع نہیں ہے اور ہر شخص نے جو بات کہی ہے ایک طرح کا اجتہاد کر کے اور ظن غالب کی وجہ سے کہی ہے پھر یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اِن لوگوں میں ہر شخص نے وفات رسالت مآب صلعم کے دِن یا حضور کی علالت سے کچھ ہی دِنوں پہلے زبان مبارک سے جو چیز سب سے آخیر میں سنی ہے اُسی کو بیان کر دیا اور دوسرے شخص نے حضور سے اِس کے بعد کچھ اور سُنا جسے پہلے شخص نے شائد نہیں سنا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آیت جس کو سب سے آخر میں رسول اللہ صلعم نے تلاوت فرمایا تھا چند اور آیتوں کے ساتھ نازل ہوئی ہو اور آپ نے اُسے اُس کے ساتھ نازل شدہ آیتوں کے شمول میں اس طرح لکھنے کا حکم دیا ہو کہ پہلے آخر میں نازل ہونے والی آیت لکھی جائے اور اُس کے بعد دوسری آیتیں پھر اِس سے لکھنے والے نے یہ گمان کر لیا ہو کہ بعد میں لکھی جانے والی آیت ہی ترتیب نزول میں بھی سب سے آخر ہے" ؛

اور اِس بارہ یعنی تاخیر نزول کے بارہ میں جو عجیب و غریب روائتیں آئی ہیں منجملہ اُن کے ایک وہ روایت ہے جسے ابن جریر نے معاویۃ بن ابی سفیان سے روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے آیۃ کریمہ "فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَاءَ رَبِّهٖ ___ الآیۃ" کی تلاوت کرنیکے بعد کہا کہ یہ قرآن کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے" ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ اثر سخت اُلجھن میں ڈالنے والا ہے اور

ممکن ہے کہ اس کہنے سے معاویہ کی یہ مراد رہی ہو کہ اس آیت کے بعد کوئی اور ایسی آیت نہیں اُتری جو اُس کے حکم کو منسوخ کر دیتی اسی لئے اس کا حکم بدلا نہیں بلکہ یہ ثابت اور محکم آیت ہے۔
میں کہتا ہوں کہ اسی طرح وہ حدیث بھی ہے جس کو بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "آیہ کریمہ" "وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ۔ الآیۃ" ہی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا"
اور احمد اور نسائی کی روایت میں ابن عباسؓ ہی سے یہ الفاظ آئے ہیں کہ "بیشک اس کا نزول آخر میں نازل ہونے والی آیتوں کے ضمن میں ہوا ہے اور اس کو کسی حکم نے منسوخ نہیں کیا" اور ابن مردویہ نے مجاہد کے طریق پر بی بی اُمّ سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّيْ لَآ اُضِيْعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ۔ الآیۃ" ہے۔ میں کہتا ہوں یہ بات یوں ہے کہ بی بی اُمّ سلمہؓ نے کہا "یا رسول اللہ صلعم! میں دیکھتی ہوں کہ خدا مردوں کا تو ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا کچھ ذکر نہیں فرماتا اُس وقت "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ۔ الآیۃ" اور "اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمٰتِ۔ الآیۃ" اور اوپر کی مذکور شدہ آیت تینوں کا نزول ہوا۔ اس اعتبار سے یہ آیت نزول میں ان تینوں آیتوں کی آخری آیت ہے یا پہلے خاصکر مردوں ہی کے بارہ میں قرآن کا نزول ہوتے رہنے کے بعد جس قدر دوسری آیتوں کا نزول ہوا ہے اُن میں سب سے پچھلی آیت یہی ہے +
اور ابن جریر نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ جس شخص نے دنیا کو خدائے واحد سے اخلاص رکھنے۔ عبادت میں کسی کو اُس کا شریک نہ بنانے۔ نماز قائم رکھنے اور زکوٰۃ دیتے رہنے پر عامل رہکر چھوڑا۔ تو اُس نے دُنیا کو ایسی حالت میں چھوڑا ہے جب کہ خدا اُس سے خوش ہے" انسؓ نے کہا "اور اس بات کی تصدیق کتاب اللہ کی سب سے آخر میں نازل ہونے والی آیت "فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ۔ الآیۃ" میں موجود ہے"
میں کہتا ہوں کہ انسؓ "اٰخِرُ مَا نَزَلَ" سے وہ سورۃ مراد لیتے ہیں جس کا نزول سب سے بعد میں ہوا۔ اور کتاب "البرہان" مصنفہ امام الحرمین میں آیا ہے کہ خداوند کریم کا قول "قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا۔ الآیۃ" اُن آیتوں میں سے ہے جن کا نزول سب سے آخیر میں ہوا" اور ابن الحصار نے اس پر یہ حاشیہ چڑھایا ہے کہ بالاتفاق یہ سورۃ مکیہ ہے اور کوئی نقل ایسا وارد نہیں ہوا ہے جس سے اس آیت کا سورۃ کے ساتھ نازل ہونے سے پچھڑ رہنا معلوم ہو سکے بلکہ یہ آیت تو مشرکین کے مقابلہ میں دلیل لانے اور اُن کو قائل بنانے کے متعلق ہے

اور وہ لوگ مکہ میں تھے" ✤

تنبیہ: بیانِ مذکورۂ بالا سے مشکل یہ پیش آتی ہے کہ قولِ باریتعالےٰ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ۔ الآیۃ" حجۃ الوداع کے سال میں عرفہ کے دن نازل ہُوا تھا۔ اور اس آیت کا ظاہر مطلب بھی یہ ہے کہ اس کے نزول سے پہلے ہی تمام فرائض اور احکام مکمل کر دیئے گئے تھے ہم علماء کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے جس میں سے ایک شخص السدی بھی ہے۔ اس گروہ کا قول ہے کہ آیت مذکورۂ بالا کے بعد کسی حلال یا حرام کا حکم نازل نہیں ہُوا حالانکہ آیت ربا۔ آیت دَین۔ اور۔ آیت کلالۃ۔ کے بارہ میں وارد ہوا ہے کہ اُن کا نزول اس آیت کے بعد ہُوا ✤ یہ اشکال ابن جریر نے ڈالا ہے اور پھر اس کو یہ کہکر رفع بھی کیا ہے "اس کی تاویل یوں کرنا بہتر ہوگا کہ مسلمانوں کا دین اُن کو بلد الحرام میں جگہ دینے اور مشرکین کو وہاں سے جلا وطن بنانے کے ساتھ مکمل بنایا گیا جس کی وجہ سے مسلمانوں نے بغیر اس کے کہ مشرکین انکے ساتھ خلط ملط ہوں تنہا حج ادا کیا" پھر ابن جریر نے اپنے اس قول کی تائید ابن عباسؓ کی اُس روایت سے بھی کر دی ہے جس کی تخریج ابن ابی طلحہ کے طریق پر خود اُسی نے کی ہے۔ کہ ابن عباسؓ نے کہا "پہلے مشرک لوگ اور مسلمان سب ایک ساتھ ملکر حج کیا کرتے تھے پھر جس وقت سُورۃ برَاۃ کا نزول ہوا اُس وقت مشرکین کو بیت الحرام سے بالکل نکال دیا گیا اور مسلمانوں نے اس طرح پر حج کے ارکان ادا کئے کہ بیت الحرام میں کوئی مشرک اُن کے ساتھ شریک نہ تھا اور یہ بات نعمت کو مکمل بنانے والی تھی چنانچہ پروردگار عالم نے "وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ" ارشاد فرماکر اس کا اظہار فرما دیا ✤

نویں نوع سببِ نزول

ایک گروہ نے جس میں علی بن مدینی بخاری کے شیخ کو تقدم حاصل ہے اس نوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں مگر اُن کتابوں میں واحدی کی تصنیف زیادہ مشہور ہے کیونکہ اُس میں بہت سی نادر اور ضروری باتیں درج ہیں اور جعبری نے اُس کتاب کو اُس کی سندیں حذف کرنے کے بعد مختصر بنا دیا ہے لیکن اُس نے اُس کے مطالب میں ذرا بھی اضافہ نہیں کیا ✤ شیخ الاسلام ابو الفضل بن حجر نے بھی اس بارہ میں ایک قابلِ قدر کتاب لکھی تھی مگر ہنوز کتاب مسوّدہ ہی تھی کہ اُن کا انتقال ہوگیا اور افسوس ہے کہ اس وجہ سے وہ کتاب مکمل ہو کر ہم تک نہ پہنچ سکی۔ اور خود میں نے بھی اس فن میں ایک اعلیٰ درجہ کی مختصر مگر جامع و مانع کتاب تالیف

کی ہے جس کا نام "لباب النقول فی اسباب النزول" رکھا ہے لیکن اس جگہ بھی جس قدر یہ کتاب گنجائش رکھتی ہے اُس قدر اسباب نزول کا درج کردینا ضروری تھا لہذا حسب حاجت مسائل اور امور یہاں بھی درج کئے جاتے ہیں +

جعبری اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے کہ نزول قرآن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ابتداءً نازل ہوئی ہے اور دوسری قسم کسی واقعہ یا سوال کے بعد نازل ہوئی ہے اور اس نوع میں چند حسب ذیل مسئلے ہیں +

مسئلہ اولیٰ۔ کسی نے یہ کہا ہے کہ اس فن۔ سے بجز اس کے کوئی فائدہ نہیں کہ یہ قرآن کی تاریخ بن سکے۔ مگر یہ قائل کی غلطی ہے کیونکہ اس فن میں بہت سے اعلےٰ درجہ کے فائدے پائے جاتے ہیں۔ مثلاً (۱) حکم کے مشروع ہونے کی حکمت کا علم۔ اور اُس حکمت کی وجہ کا معلوم کرنا (۲) جس شخص کے خیال میں حکم کا اعتبار سبب کی خصوصیت کے ذریعہ سے کیا جاتا ہے اُس کی رائے کے لحاظ سے سبب نزول کے ساتھ حکم کی خصوصیت ظاہر کرنا۔ (۳) کبھی لفظ تو عام ہوتا ہے مگر دلیل (عقلی یا نقلی) اُس کی تخصیص پر قائم ہو جاتی ہے اس لئے جس وقت سبب نزول معلوم ہوگا تو تخصیص کا اقتصار اُس سبب کی صورت کے ماسوا پر ہو جائے گا اس لئے کہ سبب کی صورت کا دخول (حکم میں) قطعی ہے۔ اور اجتہاد کے ذریعہ سے صورت سبب کو خارج کردینا ممنوع ہے۔ کیونکہ قاضی ابوبکر نے اپنی کتاب التقریب میں اس پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے۔ اور جس شخص نے سب سے الگ ہو کر صورت سبب کو اجتہاد کے ذریعہ نص سے نکال دینا جائز قرار دیا ہے اُس کا قول بالکل قابلِ توجہ نہیں (۴) اور بڑی بات یہ ہے کہ سبب نزول کی معرفت سے آیات کے معانی منکشف ہو جاتے ہیں اور اُن کے سمجھنے میں الجھن نہیں پڑتی + واحدی کہتا ہے "بغیر اس کے کہ کسی آیت کے قصہ اور سبب نزول سے واقفیت ہو اُس کی تفسیر کرسکنا ممکن ہی نہیں + ابن دقیق العید کا قول ہے "معانی قرآن کے سمجھنے میں ایک قوی طریقہ اسباب نزول کا بیان ہے" اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ کہتا ہے کہ "سبب نزول کی معرفت آیت کے سمجھنے میں مدد دیتی ہے کیونکہ سبب کے علم سے مسبّب کا علم حاصل ہونا ضروری ہے" +

مروان بن الحکم کو آیہ کریمہ "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَفْرَحُوْنَ بِمَآ اَتَوْا ۔۔۔ الآیۃ" کے معنے سمجھنے میں دقت آپڑی تھی اور اُس نے کہا "اس کے معنے یہ ہیں کہ "اگرچہ ہر شخص اُسی چیز پر خوش ہوتا ہے جو اُس کو دی گئی ہے اور دوست رکھتا ہے کہ جس کام کو اُس نے عذاب پانے کے قابل نہیں کیا ہے اُس کی وجہ سے وہ قابلِ تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن خدا فرماتا ہے کہ

بیشک ہم اُن سب کو عذاب دینگے۔" اور مروان اسی غلطی پر قائم رہا یہانتک کہ ابن عباسؓ
نے اُس سے بیان کیا کہ یہ آیت اہل کتاب کے بارہ میں اُس وقت نازل ہوئی تھی جب کہ رسول
اللہ صلعم نے اُن سے کسی بات کو دریافت کیا تھا اور اُنھوں نے اصل بات آپ سے مخفی رکھ
کر کچھ کا کچھ بیان کر کے بظاہر نبی صلعم پر یہ بات عیاں کی تھی کہ اُنھوں نے آپ کو امر مستفسرہ کا
جواب دیا ہے اور اس طرح رسول اللہ صلعم کے سامنے سرخرو اور قابل تعریف بنگئے تھے۔" اس
روایت کو شیخین نے بیان کیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن مظعونؓ اور عمرو بن معدیکرب کی
نسبت بیان کیا گیا ہے کہ یہ دونوں صاحب شراب کو مباح کہا کرتے تھے اور اُس پر قول باریتعالےٰ
"لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا ــ الآیۃ" سے حجت لاتے تھے
لیکن اگر اُن کو اس آیت کا سببِ نزول معلوم ہوتا تو ہرگز ایسی بات نہ کہتے اور اس آیت کا باعث
نزول یہ تھا کہ بہت سے لوگوں نے شراب کی حرمت کا حکم نازل ہونے کے وقت کہا "ان
لوگوں کا کیا حال ہوگا جو شراب کو باوجود اس کے نجس ہونے کے پیا کرتے تھے اور اب وہ راہ
خدا کے اندر جہاد کرتے ہوئے مارے جاچکے یا طبعی موت سے مرگئے ہیں؟" چنانچہ ان لوگوں
کی تسکین خاطر کے لئے اس آیت کا نزول ہوا تھا۔ اس روایت کو احمد۔ نسائی۔ اور دیگر
راویوں نے بھی بیان کیا ہے۔ اور قول باریتعالیٰ "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ
إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ــ الآیۃ" بھی اسی قسم میں شامل ہے کیونکہ بعض
آئمہ کو اس شرط کے معنی میں اشکال پڑا تھا۔ یہانتک کہ ظاہریہ فرقہ کے لوگ کہنے لگے "
بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگر شک نہ پڑے تو آئسہ (وہ عورت جس کو ماہواری ایام آنے
بند ہو گئے ہوں) پر عدت نہیں ہے۔" لیکن اس اشکال کو سببِ نزول نے رفع کر دیا جو یہ
ہے کہ جس وقت سُورۃ البقرۃ کی وہ آیت نازل ہوئی جو عورتوں کی تعداد کے بارہ میں آئی ہے
تو لوگوں نے کہا کہ عورتوں کے شمار میں سے ایک عدد کا ذکر ہونا باقی رہ گیا ہے یعنی چھوٹی
اور بڑی عورتوں کا ذکر نہیں ہوا ہے۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔" اس بات کی روایت
حاکم نے اُبیؓ سے کی ہے۔ لہذا معلوم ہوگیا کہ آیت کا روئے سخن اُن لوگوں کی جانب ہے جن
کو آئسہ عورتوں کا حکم دربارہ عدۃ معلوم نہیں ہوا تھا اور وہ اس شک میں پڑگئے تھے کہ آیا ان پر عدت
ہے یا نہیں اور ہے تو وہی عورتوں کی مانند ہے جن کا ذکر سُورۃ البقرۃ میں ہوا ہے یا اُس
سے کچھ تغیر و تبدل کے ساتھ۔ اس لئے یہاں پر "إِنِ ارْتَبْتُمْ" کے یہ معنے ہیں کہ اگر تم کو
اُن کے حکم عدۃ کے معلوم کرنے میں اشکال واقع ہوا ہے یا تم اس بات کو نہیں معلوم کر سکے
ہو کہ اُن کی عدت کیونکر ہوگی تو سُن لو کہ اُن کا حکم یہ ہے + اور اسی قبیل سے قول باری تعالےٰ

"فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ – الآیۃ" بھی ہے۔ اِس لئے کہ اگر ہم اُس کو لفظ کے مدلول ہی پر چھوڑ دیں تو اُس کا مقتضے یہ ہوگا کہ نماز پڑھنے والے پر سفر اور حضر کسی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ کرنا واجب ہی نہیں اور یہ بات خلاف اجماع ہے۔ پھر جب کہ اُس کا سبب نزول معلوم ہوا تو یہ پتہ لگا کہ یہ حکم باختلافِ روایات سفر کی نفل نمازوں کے بارہ میں ہے یا اُس شخص کے بارہ میں ہے.......... جس نے سمت قبلہ نہ معلوم ہونے کے باعث اپنی رائے سے کام لے کر نماز پڑھ لی اور بعد میں اُس پر اپنی غلطی کا انکشاف ہوگیا + اور قولہ تعالےٰ "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ – الآیۃ" کی بھی یہی حالت ہے کہ اِس کے ظاہر لفظ سے سعی (دوڑنے) کا فرض ہونا مفہوم نہیں ہوتا چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء اِس کے فرض نہ ہونے قائل ہو گئے اور اسی آیت سے اُنھوں نے تمسّک کیا چنانچہ بی بی عائشہؓ نے عُروۃ کے یوں سمجھ لینے کی تردید کرنے کو اِس آیت کا سبب نزول بیان فرمایا۔ جو یہ ہے کہ صحابہؓ نے صفا اور مروہ کے مابین دوڑنے کو زمانہ جاہلیت کا فعل سمجھ کر تصور کیا کہ ہم اِس کے مرتکب ہوئے تو گنہ گار ہوں گے اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی +

(۵) سبب نزول کے علم سے حَصر کا توہّم دور ہوتا ہے۔ شافعیؒ نے قول باری تعالیٰ "قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا – الآیۃ" کے معنوں میں فرمایا ہے کہ جس وقت کفار نے خدا کی حلال بنائی ہوئی چیزوں کو حرام اور اُس کی حرام کی ہوئی چیزوں کو حلال قرار دیا اور وہ لوگ خواہ مخواہ ضِد کی وجہ سے ایسا کرتے تھے تو اس وقت یہ آیت اُن کی غرض کی مناقضت کرنے کے لئے نازل کی گئی گویا کہ خداوند کریم نے فرمایا کہ جس چیز کو تم (مشرکین) نے حرام قرار دیا ہے اُس کے سوا کوئی حلال چیز اور جس چیز کو تم نے حلال قرار دیا ہے اُس کے ماسوا کوئی حرام شئے نہیں ہے۔ جیسے دو مخالف شخصوں میں سے ایک شخص یہ کہے کہ میں آج میٹھا نہ کھاؤں گا اور دوسرا ضِد پر آ کے کہہ اُٹھے کہ میں تو آج میٹھا ہی کھاؤں گا۔ اسی طرح باری تعالےٰ کے اِس قول سے ضِد کے مقابلہ میں ضد کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ درحقیقت نفی واثبات مطلوب۔ اِس لئے گویا پروردگارِ عالم نے فرمایا کہ جن چیزوں کو مردار۔ خون۔ سور کے گوشت۔ اور غیر خدا کے نام پر ذبح کئے ہوئے جانوروں سے۔ تم نے حلال قرار دیا ہے اُن کے سوا کوئی چیز حرام ہی نہیں اور اِس بات سے اِن چیزوں کے ماسوا کا حلال ہونا مراد نہیں لیا کیونکہ یہاں پر تو محض حرمت ثابت کرنے کا قصد تھا نہ کہ حلّت کا ثابت کرنا" امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ قول نہایت پیارا ہے اور اگر شافعیؒ نے پہلے اِس بات کو نہ کہدیا ہوتا تو ضرور تھا کہ ہم امام مالکؒ کے۔ اسی آیت کی بیان کردہ چیزوں میں محرمات کا حصر کر دینے کی مخالفت جائز نہ سمجھتے اور اُن کے قول کو بلا تامّل تسلیم کر لیتے +

(۴) فائدہ یہ ہے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے اُس شخص کا نام معلوم ہوتا ہے جس کے بارہ میں کوئی آیت اُتری ہے اور آیت کے مُبہم حصّہ کی بھی اسی ذریعہ سے تعیین ہو سکتی ہے مثلاً مروان بن الحکم نے عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کے بارہ میں کہا تھا کہ آیۂ کریمہ "وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْہِ اُفٍّ لَّکُمَا" اُن کے حق میں نازل ہوئی ہے یہانتک کہ بی بی عائشہؓ نے مروان کے قول کی تردید فرمائی اور اُس آیت کا صحیح سببِ نزول بیان کر کے مروان کو "آسمان کا تھوکا مُنہ پر آتا ہے" کی مثل کا مصداق بنا دیا +

مسئلہ دوم۔ علمائے اصولِ (فقہ) کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ نص میں کس امر کا اعتبار کرنا چاہئے۔ لفظ کے عموم کا۔ یا۔ سبب کے خاص ہونے کا ؟ اور ہمارے نزدیک پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ متعدد آئتیں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا نزول خاص اسباب میں ہوا مگر علماء نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ اُن کے احکام غیر اسباب کی طرف بھی متعدی ہوتے ہیں مثلاً ظہار کی آیت سلمۃ بن صخر کے بارہ میں نازل ہوئی تھی۔ آیت لعان کا نزول ھلال بن امیۃ کے بارہ میں ہوا تھا۔ اور حدُّ القذف کا شانِ نزول بی بی عائشہؓ کو تہمت لگانے والوں کے حق میں تھا۔ مگر بعد میں یہ احکام اوروں کی طرف بھی متعدی ہو گئے۔ لیکن جن لوگوں نے لفظ کے عام ہونے کا اعتبار ہی نہیں کیا ہے وہ اِن آیتوں کے بارہ میں کہتے ہیں کہ یہ اور انہی کی مثل دوسری آئتیں کسی دوسری دلیل کے باعث اسی طرح سبب نزول کی حد سے خارج ہوئی ہیں۔ جس طرح کہ باعث کسی خصوصیت کے بہت سی آیتوں کا انحصار صرف اُن کے اسباب ہی میں ہونا باتفاق مانا گیا ہے کیونکہ وہاں دلیل اسی بات پر قائم ہوئی +

زمخشری سُوْرَۃُ الھُمَزۃ کے بارہ میں کہتا ہے "اس جگہ جائز ہے کہ سبب تو خاص ہے لیکن وعید (دھمکی) عام ہو تاکہ جو لوگ اس بدی کے مرتکب ہوں وہ سب اس کی لپیٹ میں آجائیں اور تاکہ یہ بات تعریض۔ کی قائم مقام ہو سکے۔ میں کہتا ہوں کہ عموم لفظ کو معتبر ماننے کی دلیل صحابہ وغیرہ کا مختلف واقعات میں اُن آیات کے عموم۔ سے حجّت لانا ہے جو اُن کے مابین مشہور و معروف خاص اسباب سے نازل ہوئی تھیں۔ ابن جریر کہتا ہے "مجھ سے محمد بن ابی معشر نے اور اُس سے ابو معشر نجیح نے روایت کی ہے کہ "میں نے سعید المقبری کو محمد بن کعب القرظی سے علمی گفتگو کرتے ہوئے سُنا تھا۔ سعید نے کہا "کسی خدا کی کتاب (آسمانی صحائف) میں آیا ہے کہ خدا کے بعض بندے اِس قسم کے ہیں جن کی زبانیں تو شہد سے بڑھکر میٹھی ہیں مگر اُن کے دل ایلوا سے بڑھکر تلخ ہیں اُنھوں نے لباس بھیڑ کی نرم اون ۔ وئیں دار کھال کا پہن رکھا ہے اور دین کے ذریعہ سے دنیا سمیٹتے ہیں"۔ محمد بن کعب نے سعید کی یہ بات سُن کر جواب دیا "یہ مضمون

تو قرآنِ کریم میں موجود ہے " وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ــ الآیۃ " سعید نے کہا " کیا تم کو معلوم ہوا ہے کہ یہ کس کے بارہ میں اُتری تھی ؟ " محمد بن کعب نے جواب دیا " کبھی ایک آیت پہلے کسی خاص شخص کے بارہ میں نازل ہوتی ہے اور پھر وہ بعد میں عام بھی ہوجاتی ہے " ۔ لیکن اگر اس مقام پر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ دیکھو ابن عباسؓ نے قول باری تعالےٰ " لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ ــ الآیۃ " میں عموم کو تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے اُسے اہل کتاب کے اُسی قصہ پر منحصر رکھا جس کے بارہ میں یہ آیت نازل ہوئی تھی ۔ تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ ابن عباسؓ پر یہ بات تو مخفی نہیں رہی تھی کہ لفظ بہ نسبت سبب کے زیادہ عام ہوتا ہے ۔ لیکن اس جگہ انھوں نے بیان کیا کہ لفظ سے بھی ایک خاص بات مراد ہے چنانچہ اس کی نظیر ہے رسول اللہ صلعم کا ۔ قول باریتعالےٰ " وَالَّذِينَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ " میں لفظ ظلم کی تفسیر " شرک " کے ساتھ کرنا ۔ اور اُس پر قول باریتعالےٰ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ سے استدلال لانا ۔ ورنہ اس لفظ سے صحابہ نے ہر ایک ظلم کا عموم ہی سمجھا تھا ۔ اور خود ابن عباسؓ سے بھی ایک حدیث ایسی مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ عموم کا اعتبار کرتے تھے کیونکہ انھوں نے آیۃ سرقہ کے بارہ میں باوجود اسکے کہ اسکا نزول ایک چوری کرنے والی خاص عورت کے معاملہ میں ہوا تھا ۔ عمومِ حکم کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ حکم تمام چوری کے مجرموں کے لئے عام ہے ۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے " مجھ سے علی بن الحسین نے اور اُس سے محمد بن ابی حماد نے بواسطۂ ابو تمیلۃ بن عبدالمؤمن ۔ نجدۃ الحنفی سے روایت کی ہے کہ نجدہ نے کہا " میں نے ابن عباسؓ سے آیہ کریمہ " وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ــ الآیۃ " کی نسبت دریافت کیا کہ اس کا حکم خاص ہے یا عام ؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ " نہیں اس کا حکم عام ہے " ۔ اور شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کا قول ہے " اس میں شک نہیں کہ اس باب میں اکثر مفسرین یہ کہا کرتے ہیں کہ " وہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے " خصوصاً جس حالت میں کہ نزولِ آیت کے متعلق کسی شخص خاص کا نام بھی لیا گیا ہو مثلاً وہ کہتے ہیں ۔ " ظہار کی آیت ثابت بن قیس کی بیوی کے معاملہ میں نازل ہوئی ۔ کلالہ کی آیت جابر بن عبداللہ کے بارہ میں اُتری ۔ اور " وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ ــ الآیۃ " کا نزول بنی قریظہ اور بنی النضیر کے حق میں ہوا ۔ یا اسی طرح جن آیات کو مشرکین مکہ کے کسی گروہ ۔ یہود و نصاریٰ کی کسی جماعت یا مسلمانوں کے کسی فرقہ سے متعلق بتایا جاتا ہے ۔ تو ان باتوں کے کہنے والوں کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہوتا کہ ان آیات کا حکم صرف اُنھی خاص لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوگیا ہے اور دوسروں تک اُس کا تجاوز نہیں ہوسکتا ۔ کیونکہ ایسی بات مطلقاً کسی مسلمان یا عقلمند آدمی کی زبان سے

نکل نہیں سکتی۔ اور اگرچہ اس بات میں جھگڑا کیا گیا ہے کہ جو عام کسی سبب پر وارد ہوا ہے آیا وہ اپنے سبب ہی کے ساتھ مخصوص ہو سکتا ہے یا نہیں؟ لیکن یہ کسی نے بھی نہیں کہا کہ کتاب اور سنت کے عموم کسی شخص معین کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی خصوصیت اُس شخص کی نوع کے ساتھ ہوگی اور اس طرح وہ پھر اُس سے ملتے جلتے لوگوں کے لئے عام ہو جائے گا اور اُس میں لفظ کے اعتبار سے عموم نہ پایا جائے گا جس آیت کا کوئی معین سبب ہوگا اگر وہ امر۔ یا۔ نہی۔ ہو تو وہ اُس خاص شخص اور ہر ایسے شخص کے لئے شامل ہوگی جو شخص معین کے مرتبہ میں ہو۔ اور اگر اُس آیت سے کسی مدح یا ذم کی خبر دی گئی ہے تو بھی وہ اُس خاص شخص اور اُس کی مانند دیگر لوگوں کے لئے عام ہوگی" +

تنبیہ۔ مذکورۂ فوق بیان سے معلوم ہوا ہوگا کہ اس مسئلہ کا فرض اُس "لفظ" کے بارہ میں تھا جس میں کسی طرح کا عموم پایا جاتا ہے اب رہی وہ آیت جس کا نزول کسی شخص معین کے بارہ میں ہوا اور اُس کے لفظ کا کوئی عموم نہیں ہے تو اُس کا انحصار قطعاً اُسی شخص کے حق میں ہوگا جیسے خداوند کریم کا قول "وَسَیُجَنَّبُهَا الْاَتْقَى الَّذِيْ يُؤْتِيْ مَالَهٗ يَتَزَكّٰى" اس آیت کی بابت بالاجماع مانا گیا ہے کہ یہ ابوبکر الصدیق رض کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی لئے امام فخر الدین رازی نے اس کو قولہ تعالےٰ "اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ" کے ساتھ ضم کر کے یہ دلیل قائم کی ہے کہ ابوبکر رض رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام آدمیوں سے برتر اور بہتر ہیں۔ لہذا جو شخص اس آیت کو قاعدہ کے تحت میں لانے کی غرض سے یہ وہم کرے کہ اس کا حکم بھی ہر ایسے شخص کے لئے عام ہوگا جو ابوبکر رض کی طرح اچھے اور نیک کام کرتا ہو تو یہ بات صحیح نہیں ہو سکتی کیونکہ اس آیت میں سرے سے کوئی صیغہ عموم کا ہی نہیں اس لئے کہ الف و لام سے عموم کا فائدہ اُسی حالت میں حاصل ہو سکتا ہے جب کہ وہ کسی جمع (بعض لوگوں نے یا مفرد بھی بڑھایا ہے) میں موصولہ یا معرفہ ہو اور پھر یہ شرط بھی ہے کہ وہاں کسی قسم کا عہد (ذہنی یا خارجی) نہ پایا جاتا ہو۔ اور "الاتقی" میں الف لام موصولہ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ باجماع اہل لغت کے نزدیک افعل التفضیل کا وصل کیا جانا صحیح نہیں۔ پھر "اتقی" جمع کا صیغہ بھی نہیں بلکہ وہ مفرد ہے اور عہد بھی اُس میں موجود ہے جس کے ساتھ ہی "افعل" کا صیغہ تمیز اور قطع مشارکت کا خاص فائدہ دے رہا ہے۔ ان وجوہ سے عموم کا ماننا باطل ٹھیرتا اور خصوص کا یقین کامل حاصل ہوتا ہے اور اس آیت کے ابوبکر رض ہی کے حق میں نازل ہونے کا انحصار کیا جا سکتا ہے +

مسئلہ سوم۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ سبب کی صورت یقیناً عام میں داخل ہوتی ہے اور اب یہ بات بھی بتا دینی ضروری ہے کہ کبھی کچھ آیتوں کا نزول خاص اسباب سے ہوتا ہے

مگر وہ نظم قرآن کی رعایت اور طرزِ بیان کی خوبی کے لحاظ سے اپنے مناسب عام آیتوں کے ساتھ رکھ دی جاتی ہیں اور اِس طرح پر وہ خاص بھی عام میں قطعی طور سے داخل ہونے کے لحاظ سے صورت سبب ہی کے قریب قریب ہو جاتی ہیں ۔ اِس کی بابت سُبکی کا مختارِ قول ہے کہ " یہ ایک اوسط درجہ کا رتبہ ہے جو سبب سے نیچے اور تجرّد سے بالا ہے " مثال کے طور پر خداوند کریم کے قول " اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتٰبِ يُؤْمِنُوْنَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوْتِ ۔ الآیۃ " کو لیا جاتا ہے جس کا اشارہ کعب بن اشرف اور اُس کی مانند دیگر علمائے یہود کی طرف ہے ۔ جس وقت وہ لوگ مکّہ گئے تھے اور اُنھوں نے جنگ بدر کے مقتول مشرکین کی لاشیں دیکھی تھیں تو اُنھوں نے مشرکین مکّہ کو رسول اللہ صلعم سے لڑنے اور اپنے مقتول بھائیوں کا انتقام لینے پر اُبھارا تھا ۔ مشرکین مکّہ نے اُن سے دریافت کیا کہ پہلے تم یہ بتاؤ ہم دونوں میں سے سیدھے راستہ پر کون ہے ۔ محمد صلعم اور اُن کے ساتھی ۔ یا ۔ ہم لوگ ؟ کعب بن اشرف اور اُس کے ساتھیوں نے کہا کہ " نہیں " تم لوگ سیدھے راستہ اور حق پر ہو " حالانکہ اُن کو بخوبی معلوم تھا کہ اُن کی آسمانی کتابوں میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی تعریف موجود ہے اور وہ آپ پر پوری طرح منطبق بھی ہوتی ہے پھر خدا نے اُن سے اِس بات کا قول و قرار بھی لے لیا تھا کہ وہ پیغمبر آخر الزمان صلے اللہ علیہ وسلم کی نعت کو پوشیدہ نہ رکھینگے اِس لئے یہ بات اُن کے ذمّہ ایک واجب الادا امانت تھی جس کو حقدار تک پہنچانے میں اُنھوں نے بد دیانتی کی اور بوجہ اس کے کہ وہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے دل میں سخت جلتے تھے کفار کو یہ بتایا کہ تم ہی راہ راست پر ہو بجالیکہ اُن کا یہ کہنا بالکل غلط اور خلاف واقع تھا ۔ اِس لئے یہ آیت (مع اُس وعید کے جس کا اثر اُن لوگوں پر پڑتا ہے جنھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اور مدح کو باوجود اپنی کتابوں میں موجود پانے اور اُس کے بیان کرنے کے لئے مامور ہونے کے بیان نہیں کیا اور اِس طرح پر خیانت کے مرتکب ہوئے ۔) خداوند کریم کے قول " اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰٓى اَهْلِهَا سے مناسبت رکھتی ہے اور فرق صرف اِس قدر ہے کہ دوسری آیت تمام امانتوں کے لئے عام اور پہلی آیت محض ایک خاص امانت سے تعلق رکھتی ہے جو نبی صلعم کی صفت ہے اور یہ بات پچھلے بیان شدہ طریقہ کے اعتبار سے پیدا ہوئی ہے ۔ اِس کے علاوہ عام آیت خاص آیت سے قید تحریر میں بھی بعد کو آئی ہے اور اُس کا نزول بھی خاص آیت کے نزول سے بعد ہوا ہے ۔ پھر دونوں کی مناسبت کا بھی یہ مقتضے ہے کہ خاص کا مدلول عام میں داخل ہو انہی وجوہ سے ابن العربی نے اپنی تفسیر میں اِس آیت کے متعلق وجہ نظم یہ بیان کی ہے کہ اِس آیت نے اہل کتاب کا نبی صلعم کی صفت کو پوشیدہ رکھنا اور اُن کا مشرکین کو برسرحق بتانا

اُن کی بد دیانتی تھی۔ اور اِس طرح پر گویا بالاختصار تمام امانتوں کا حکم عیاں کر دیا ہے۔ جو کلام کی اعلیٰ درجہ کی خوبی کہی جا سکتی ہے۔" کسی عالم کا قول ہے کہ امانت کی آیت کا اپنے قبل کی آیت سے تقریباً چھ سال بعد نازل ہونا اِس نظمِ کلام میں کوئی نقص نہیں ڈال سکتا کیونکہ وحدت یا قربت زمانہ کی شرط صرف سببِ نزول میں لگائی گئی ہے نہ کہ مناسبت معانی میں بھی۔ مناسبت کا مقصود تو صرف اتنا ہی ہے کہ ایک آیت اپنے مناسب موقع میں جڑ دی جائے ورنہ آیتوں کا نزول اپنے اپنے اسباب پر ہوتا تھا اور پھر نبی صلعم اُنھیں ایسی جگہوں پر لکھنے کا حکم دیتے تھے جو اُنھیں خدا کی جانب سے اُن کی جگہیں بتائی جاتی تھیں۔

چوتھا مسئلہ۔ واحدی کہتا ہے کہ "قرآن کے اسباب نزول کی بابت بجز اُن لوگوں کی روایت اور سماعی بیان کے جنھوں نے قرآن کے نزول کو بچشم خود دیکھا اُس کے علم کی تحقیق کی اور اُسکے اسباب نزول پر وقوف حاصل کیا ہے۔ کوئی دوسری بات کہنا ہرگز روا نہیں ہو سکتا۔" محمد بن سیرین کا قول ہے "میں نے عبیدہ سے قرآن کی ایک آیت کے متعلق کچھ دریافت کیا تو اُنھوں نے کہا" خدا سے ڈرو اور حق بات کہو۔ وہ لوگ گذر گئے جن کو اِس بات کا علم تھا کہ خدا نے کس بارہ میں قرآن نازل کیا ہے"۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے "سببِ نزول کی شناخت ایک ایسی بات ہے جو صرف صحابہؓ کو اُن قرائن کے ذریعہ سے معلوم ہوتی تھی جو کہ قضیتوں کے گرد و پیش محیط ہوتے ہیں اور اِس پر بھی بسا اوقات کسی صحابی نے سببِ نزول کو یقیناً نہیں معلوم کر پایا اور کہدیا کہ "میں سمجھتا ہوں یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے" جیسا کہ آئمہ ستہ نے عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت کی ہے کہ "زبیرؓ اور کسی انصاری شخص سے زمین "حرہ" کی ایک نہر کے پانی لینے کے بارہ میں نزاع ہو گیا تھا اور یہ مقدمہ رسول اللہ صلعم کے روبرو فیصلہ کے لئے پیش ہوا۔ نبی صلعم نے فرمایا "زبیرؓ تم پہلے پانی لے لو اور اِس کے بعد اپنے ہمسایہ کو پانی لینے دو"۔ انصاری شخص نے رسول اللہ صلعم کا یہ حکم سن کر کہا۔ "یا رسول اللہ! یہ اِس لئے کہ وہ آپ کے پھوپھی زاد بھائی ہیں؟" یعنی اُن کو پہلے پانی دلانے کی وجہ قرابت کا لحاظ کرنا ہے رسول اللہ صلعم کا چہرہ انصاری کی یہ گفتگو سُن کر متغیر ہو گیا" آخر حدیث تک۔ ابن زبیرؓ کہتے ہیں "میں خیال کرتا ہوں کہ یہ آیتیں اِسی معاملہ میں نازل ہوئی تھیں " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ — الآیات" اور حاکم نے کتاب "علوم الحدیث" میں بیان کیا ہے کہ جس وقت وہ صحابی جس کے سامنے نزول وحی ہوا ہو اِس بات کو کہے کہ فلاں آیت اِس بارہ میں اُتری ہے تو اُس کا یہ قول ایک مُسند حدیث تصور کرنا چاہئے"۔ اور ابن الصلاح اور دیگر محدثین نے بھی یہی روش اختیار کی ہے اور اِس کی مثال میں مسلم کی وہ حدیث پیش

کی ہے جیسے مسلم نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ جابرؓ نے کہا " یہودی لوگ کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنی بیوی کو پیٹ لٹا کر اُس کی پشت کی جانب سے امر معروف میں مصروف ہوگا تو اُس کا بچہ بھینگا پیدا ہوگا۔ اُن کی اس بات کی تردید کے لئے خداوند کریم نے آیۂ کریمہ " نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ۔ الآیۃ " نازل کی " + اور ابن تیمیہؒ کہتے ہیں ۔ " صحابہ کا یہ قول کہ اس آیت کا نزول فلاں امر میں ہُوا ہے کبھی یہ معنے رکھتا ہے کہ اس کے نزول کا فلاں سبب تھا اور گاہے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اگرچہ یہ سبب نزول نہیں لیکن ایسا مفہوم آیت میں داخل ہے ۔ اور اُس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کہا جائے " اس آیت سے یوں مراد لی گئی ہے " اور علماء کا اِس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا صحابی کا قول " نَزَلَتْ هٰذِهِ الآیَةُ فِیْ كَذَا " اُس حالت میں کہ اِس نے آیت کا سبب نزول بیان کیا ہو مُسند کا قائم مقام مانا جائے گا یا اُس کی ایسی تفسیر کرنے کا قائم مقام جو کہ مسند نہیں ہوتی ؟ بخاری ایسے قول کو مسند کے زمرہ میں شامل بتاتا ہے مگر اُس کے سوا دوسرے لوگ اُسے مسند میں داخل نہیں کرتے اس اصطلاح کے اعتبار سے جس قدر قابل سند اقوال تسلیم ہونگے اُن میں سے اکثر کا وہی مرتبہ ہوگا جو کہ احمد وغیرہ محدثین کے مسندوں کا ہے مگر جس صورت میں صحابی نے کسی ایسے سبب کا ذکر کیا ہے جسکے بعد آیت کا نزول ہوا تھا تو اُس کو تمام علماء بالاتفاق قابل سند حدیث کے زمرہ میں شامل کرتے ہیں " اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے " صحابہ اور تابعین کی عادت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس وقت اُن میں سے کوئی کہتا ہے " نَزَلَتْ هٰذِهِ الآیَةُ فِیْ كَذَا " یہ آیت فلاں معاملہ میں نازل ہوئی ہے تو اُس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ آیت فلاں حکم پر شامل ہے نہ یہ کہ اُس کی بتائی ہوئی وجہ آیت کا سبب نزول ہے اور صحابہ یا تابعین کا یوں کہنا آیت کے ساتھ حکم پر استدلال کرنے کی قبیل سے ہے نہ یہ کہ سببِ وقوع کو بیان کرنے کی قسم سے " میں کہتا ہوں سببِ نزول کے بیان کو بیکار زوائد سے پاک بنانے کے لئے اس بات کا کہنا بھی ضروری ہے کہ کسی آیت کا نزول بعینہٖ ایسے وقت میں نہیں ہُوا ہے جس وقت کہ وہ سبب پیش آیا ہو۔ اور اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ واحدی نے سُوْرَةُ الْفِيْلِ کی تفسیر کرتے ہوئے جو یہ لکھا ہے کہ اُس کا سببِ نزول اہل حبش کا ہاتھیوں کو لے کر انہدام خانہ کعبہ کی نیت سے آنے کا ذکر کرنا ہے وہ بیان سببِ نزول کی تعریف سے خارج ہو جائے ۔ کیونکہ یہ بات اسبابِ نزول میں شمار نہیں ہوتی بلکہ اُس کی حالت تو وہ ہے جو گذشتہ زمانوں کے قصص بیان کئے کی ہوئی چاہئے اور جس کی مثال قوم نوحؑ ۔ قوم عاد ۔ قوم ثمود ۔ اور تعمیر خانہ کعبہ وغیرہ کے حالات ہیں کہ اُن کا ذکر بھی قرآن میں تاریخ کے طور پر آیا ہے اور اسی طرح خداوند کریم کے قول " وَاتَّخَذَ اللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا " میں پروردگار عالم کا ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنانے کی علت بیان کرنا بھی

قرآن کے اسباب نزول میں داخل نہیں ہو سکتا۔ کمالایخفیٰ +

تنبیہ۔ جس بات کا پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ وہ صحابی سے مسموع ہو تو مُسند کے قبیل سے مانی جائے گی اگر وہی بات کوئی تابعی بیان کرے تو اُس کو مرفوع سمجھا جائے گا لیکن اسی کے ساتھ وہ مرفوع مُرسَل ہو گی۔ اس لئے جس وقت اُس کا مُسنَد الیہ صحیح پایا جائے گا اور اُس کی روایت اُن ائمۂ تفسیر نے کی ہو گی جو صحابہؓ سے اخذ کرتے ہیں مثلاً عکرمہ۔ مجاہد۔ اور سعید بن جُبیر وغیرہ۔ یا اُس کی پختگی کسی دوسری مُرسَل حدیث وغیرہ سے کی گئی ہو گی تو ایسی حالتوں میں اُس روایت کو قبول کر لیا جائے گا ورنہ نہیں +

پانچواں مسئلہ۔ اکثر ایسا واقع ہوا ہے کہ مفسرین نے ایک ہی آیت کے نزول میں کئی کئی سبب بیان کئے ہیں اور اس بارہ میں کسی ایک قول پر اعتماد کرنے کا طریق یہ ہے کہ واقعہ کی عبارت پر نظر ڈالی جائے۔ پھر اگر ایک راوی نے اُس کا ایک سبب بیان کیا ہے اور دوسرے نے دوسرا سبب بتایا ہے تو ہم اوپر لکھ چکے ہیں کہ اس طرح کا دوسرا قول اُس آیت کی تفسیر تصور کیا جائے گا نہ کہ اُس کا سبب نزول۔ اور اس صورۃ میں اگر آیت کے الفاظ دونوں کو شامل ہوں تو اُن دونوں اقوال کے مابین کوئی منافات نہ پائی جائے گی اور اُس کی تحقیق اٹھترہویں نوع میں آئے گی۔ لیکن جبکہ ایک راوی نے کوئی صریح سبب بیان کر دیا ہے اور دوسرے راوی نے اُس کے بالکل برعکس سبب بتایا تو اس حالت میں پہلا قول قابلِ اعتماد ہو گا اور دوسرا قول استنباط تصور کیا جائے گا۔ مثلاً بخاری نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "نِسَاؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ" کا نزول عورتوں سے خلاف وضع فطری صحبت کرنے کے بارہ میں ہُوا تھا۔ اور ہم اس سے پہلے جابرؓ کی وہ تصریح ذکر کر چکے ہیں جسے اُنھوں نے اس آیت کے نازل ہونے کے بارہ میں بیان کیا ہے اور وہ تصریح ابن عمرؓ کے اس قول سے بالکل مخالف ہے تو اس موقع پر جابر کا بیان قابلِ اعتماد اور ابن عمرؓ کا قول استنباط مانا جائے گا۔ کیونکہ جابر کا قول نقل ہے اور ابن عمرؓ نے اپنی رائے سے یہ مفہوم استنباط کیا ہے۔ ابن عباسؓ بھی اس بارہ میں جابر ہی کی طرح روایت کرتے اور ابن عمرؓ کو وہم میں مبتلا ہو جانے والا بتاتے ہیں۔ جیسا کہ ابو داؤد اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے +

اور اگر ایک شخص نے کچھ سبب بیان کیا ہے اور دوسرا اُس کے علاوہ کوئی اور سبب بتاتا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اسناد کس قول کے صحیح ہیں۔ جس کے اسناد صحیح ہوں وہی قابلِ اعتماد ماننا چاہئے اُس کی مثال وہ حدیث ہے جسے شیخین اور دیگر محدثین نے جندبؓ سے روایت کیا ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو کچھ شکایت (علالت) ہو گئی جس کے باعث آپ ایک یا دو راتیں قیام نہیں فرما سکے اُس وقت ایک عورت نے آپ کے پاس آکر (طنزاً) کہا "محمد صلعم! میں دیکھتی ہوں کہ

تمہارے شیطان نے تم کو چھوڑ دیا ہے" چنانچہ اس واقعہ کے بعد خداوند کریم نے "وَالضُّحٰی
وَاللَّیْلِ اِذَا سَجٰی مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰی" کو نازل فرمایا۔ اور اسی بارہ میں طبرانی اور
ابن ابی شیبہ۔ بواسطہ حفص بن میسرہ کے روایت کرتے ہیں اور حفص اپنی ماں سے اور اُس کی
ماں اپنی ماں سے جو رسول اللہ صلعم کی خادمہ تھی راوی ہے کہ "ایک کُتے کا پلا رسول اللہ صلعم کے گھر
میں گھس آیا اور پلنگ کے نیچے جا بیٹھا جہاں وہ مر کر رہ گیا۔ اِس کے بعد چار دن رسول اللہ صلعم
وحی آنے سے خالی رہے اور آپ نے فرمایا "خولہ" گھر میں کیا ہؤا ہے جو جبریلؑ میرے پاس
نہیں آتا؟" میں نے اپنے دل میں کہا لاؤ ذرا گھر میں صفائی تو کردوں اور جھاڑو لگا دوں چنانچہ
جس وقت میں نے جھاڑو پلنگ کے نیچے ڈالی وہ مرا ہوا پلا اُس کے نیچے سے نکلا۔ اسی اثناء
میں رسول اللہ صلعم آ گئے اور آپ کی داڑھی تھرا رہی تھی۔ نزول وحی کے وقت آپ پر لرزہ طاری
ہو جایا کرتا تھا۔ پھر خداوند کریم نے سورۃ "وَالضُّحٰی — تا قولہٗ تعالےٰ — فَتَرْضٰی" نازل فرمائی
ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ بچۂ سگ کی وجہ سے جبریل کے آنے میں دیر ہونے کا قصہ
تو عام طور سے مشہور ہے لیکن اس قصہ کا کسی آیت کا سبب نزول ہونا عجیب و غریب قول
ہے اور پھر اس حدیث کے اسناد میں ایک ایسا راوی بھی ہے جو معروف نہیں۔ اس لئے معتمد
قول وہی ہے جو صحیح میں پایا جاتا ہے۔ اور اسی امر کی ایک مثال وہ روایت بھی ہے جسے ابن
جریر اور ابن ابی حاتم نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ "
جس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت کی تو خدا نے آپ کو بیت المقدس
کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا اور یہودی لوگ اس بات سے بہت خوش ہوئے دس سے
چند مہینے زائد آپ کا قبلہ بیت المقدس ہی رہا مگر آپ کے دل میں آرزو تھی کہ ہمارا قبلہ ابراہیم
کے قبلہ کو بنایا جائے اور آپ برابر خدا سے دعا کرتے اور آسمان کی طرف (بانتظار وحی) دیکھا
کرتے تھے چنانچہ خدا نے "فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ" نازل فرمایا۔ یہودی اس بات سے سخت
گھبرائے اور شک میں پڑ کر کہنے لگے "جس قبلہ کی طرف یہ رُخ رکھتے تھے اُس سے اُن کے
پھر جانے کی وجہ کیا ہوئی"؟ اور اس کے جواب میں خداوند عالم نے "قُلْ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ
فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ" نازل فرمایا" اسی کے متعلق حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عمرؓ
سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا" کا نزول اس لئے ہؤا تھا کہ رسول اللہ
صلعم کو اجازت سے حکم ملا کہ "نفل نماز پڑھنے میں جدھر تمہاری سواری کا جانور منہ کیے اُسی طرف
نماز پڑھتے رہو" اسی طرح ترمذی نے بھی عامر بن ربیعہ کی یہ روایت ضعیف قرار دیکر بیان کی
ہے کہ عامر نے کہا "کسی تاریک رات کو ہم لوگ سفر میں تھے اس لئے ہم کو پتہ نہیں لگا قبلہ

کس طرف ہے اور ہم میں سے ہر شخص نے اپنے قیاس پر منہ کر کے نماز ادا کرلی۔ پھر جب صبح ہوئی تو ہم لوگوں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی"۔ دارقطنی نے بھی اسی کے قریب قریب جابر کی حدیث سے ضعیف سند کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت آیۃ کریمہ "اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ" نازل ہوئی تھی لوگوں نے کہا "اِلٰی اَیْنَ ؟"۔ یعنی کس جانب۔ تو یہ آیت اُتری"۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ نیز ابن جریر ہی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم لوگوں کا ایک بھائی مرگیا ہے اُس پر نماز (جنازہ) پڑھو" لوگوں نے عرض کیا "وہ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھا کرتا تھا" چنانچہ یہ آیت نازل ہوئی"۔ یہ حدیث مُعضل (پیچیدہ) اور حد درجہ کی غریب (انوکھی) ہے"۔ مذکورۂ بالا روایتوں سے معلوم ہوا ہوگا کہ آیۃ کریمہ "فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا" کے نازل ہونے کی بابت پانچ مختلف اسباب بیان کئے گئے ہیں جن میں سے پچھلا سبب بوجہ اپنی پیچیدگی کے سب سے بڑھکر ضعیف ہے۔ پھر اُس سے قبل والے کا نمبر بوجہ مُرسل ہونے کے ہے اور اُس کے بعد اُس سے پہلے کی روایت اپنے راویوں کی کمزوری کی وجہ سے گر رہی ہے۔ اس طرح صرف دو روائتیں ٹھیک بچیں مگر ان میں سے بھی دوسری باوجود صحیح ہونے کے "وَقَدْ اُنْزِلَتْ فِیْ کَذَا" کہنے کے باعث سبب کی تصریح نہیں کرتی۔ اس لئے ایک روایت یعنی پہلی صحتِ اسناد اور تفصیل سبب ہر حیثیت سے قابلِ تسلیم رہی اور وہی معتمد ہے اور اسی قبیل کی مثال وہ حدیث بھی ہے جسے ابن مردویہ اور ابن ابی حاتم نے بطریق ابن اسحٰق۔ محمد بن ابی محمد سے اور محمد مذکور نے بواسطہ عکرمہ۔ یا۔ سعید کے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "امیہ بن خلف اور ابوجہل بن ہشام مع بہت سے قریش کے ممتاز لوگوں کے اپنے گھروں سے نکل کر رسول اللہ صلعم کے پاس آئے اور انھوں نے کہا "یا محمد صلعم آؤ اور چلکر ہمارے دیوتاؤں کو چھولو اور ہم تمہارے ساتھ تمہارے دین میں داخل ہو جائیں" رسول اللہ صلعم دل سے چاہتے تھے کہ اُن کی قوم کسی طرح اسلام قبول کرے۔ اس لئے آپ کا دل اُن کی بات پر مائل ہوگیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا "وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ عَنِ الَّذِیْٓ اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ۔ الآیات" اور پھر اُسی کے بارہ میں ابن مردویہ نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ آپ ہم کو ایک سال کی مہلت دیجئے تاکہ ہمارے دیوتاؤں کی نذریں اور چڑھاوے آجائیں پھر جب ہم اُن چیزوں کو لے کر اپنے قبضہ میں کرلینگے تو اُس وقت اسلام لے آئینگے"۔ رسول پاک نے انھیں مہلت دینے کا ارادہ کیا ہی تھا کہ یہ آیتیں نازل ہوئیں"۔ اب یہ دوسری روایت چاہتی ہے کہ ان آیات کا نزول مدینہ میں ہوا ہو اور

اُس کے اسناد کمزور ہیں۔ اور پہلی روایت اِن آیات کا نزول مکّہ میں ظاہر کرتی ہے جس کے ساتھ ہی اُس کے اَسناد اچھے ہیں اور اُس کا ایک شاہد بھی اِبی الشیخ کے پاس سعید بن جُبیر کی روایت سے ملتاہے جو اِس کو صحیح کے درجہ تک ترقی دیدیتا ہے اس لئے یہی معتمد قول ہے +

یہانتک تین حالتوں اور اُن کے احکام کا ذکر ہوچکا ہے اب چوتھی حالت بھی بیان کی جاتی ہے جو یہ ہے کہ اگر دونوں متضاد روایتوں کے اسناد صحت میں برابر ہوں تو اُن کی ایک دوسرے پر ترجیح پانے کی کیا صورت ہوگی ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس حدیث کا راوی معاملہ میں حاضر رہا ہوگا یا اور کوئی ترجیح کی وجہ اُس کے ساتھ پائی جائے گی اُسی کی روایت مرجح قرار دی جائے گی اُس کی مثال بخاری کی وہ روایت ہے جسے اُنھوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کیاہے کہ "ابن مسعودؓ نے بیان کیا "میں مدینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پھر رہا تھا اور آنحضرتؐ کے ہاتھ میں شاخ کھجور کی ایک چھڑی تھی۔ آپ کا گذر چند یہودیوں کی طرف ہوا اور اُن میں سے کسی نے اپنے ساتھیوں سے کہا کہ اگر ہم اس وقت رسولِ اللہ صلعم سے کچھ سوال کریں تو اچھا ہوگا پھر اُن سبھوں نے حضور انور صلعم سے روح کی حقیقت دریافت کی۔ رسول اللہ صلعم اُن کا سوال سُن کر تھوڑی دیر کے لئے کھڑے ہوگئے اور اپنا سر اوپر کو اٹھالیا۔ میں سمجھ گیا کہ اس وقت آپ پر وحی نازل ہورہی ہے یہانتک کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا تو آپ نے فرمایا " قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا " اور ترمذی نے صحیح قرار دیکر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " قریش والوں نے یہودیوں سے خواہش کی کہ ہمیں کوئی ایسی بات بتاؤ جس کو ہم اس شخص (رسول اللہ صلعم) سے دریافت کریں۔ یہودیوں نے اُن کو بتایا کہ تم رسول کریم سے روح کی حقیقت دریافت کرو اور قریش نے آپ سے یہی سوال کیا اُس وقت خداوند کریم نے نازل فرمایا " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۔الآیہ " لہذا یہ روایت چاہتی ہے کہ اس آیت کا نزول مکّہ میں ہوا ہو اور پہلی روایت اس کے بالکل برعکس ہے یعنی آیت کا نزول مدینہ میں قرار دیتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی رہی کہ ترجیح کس روایت کو دیجائے گی تو اس کی نسبت علماء نے یہ کہاہے کہ بخاری کی روایت دوسرے راویوں کی روایت سے زیادہ صحیح ہے اور ابن مسعودؓ موقع واردات پر موجود تھے لہذا اس کو ترجیح دی گئی ہے +

پانچویں حالت یہ ہوگی کہ ممکن ہے کسی آیت کا نزول دو یا چند اسباب کے بعد ہوا ہو جن کا ذکر کیا گیاہے مگر اس طرح کہ اُن میں سے ایک کا دوسرے سے بعد یا فاصلہ پر ہونا معلوم نہیں ہوسکا جیسا کہ سابق کی آیتوں میں بیان ہوچکاہے تو ایسی صورت میں آیت کا نزول ہر ایک سبب پر حمل کیا جائے گا۔ اُس کی مثال یہ ہے کہ بخاری نے عکرمہ کے طریق سے ابن عباسؓ

کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ "ہلال بن اُمیّہ نے اپنی بیوی پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو شریک بن سحماء کے ساتھ آلودہ ہونے کی تہمت لگائی۔ آنحضرت نے ہلال سے کہا۔ اپنے دعوے کا ثبوت پیش کرو یا تمہیں غلط الزام دینے کی حد (سزائے تازیانہ) دیجائے گی۔ ہلال نے عرض کیا "یارسول اللہ! اگر ہم میں کوئی شخص غیر مرد کو اپنی بیوی کے ساتھ چلتے دیکھے تو اُس سے دعوے کا ثبوت بھی مانگا جاسکتا ہے؟" اُسی وقت رسول اللہ صلعم پر یہ آیت نازل ہوئی۔ "وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ — تا قولہ تعالےٰ — اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ" اور شیخین سہل بن سعد سے روایت کرتے ہیں کہ "عویمر۔ عاصم بن عدی کے پاس آیا اور اُس سے کہا کہ تم رسول اللہ صلعم سے استفسار کرو کہ "حضور کے خیال میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھے کر اُس مرد کو قتل کر ڈالے تو اس قاتل کی بابت کیا حکم دیا جائے گا۔ آیا اس کو مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ یا کوئی اور سزا ملے گی؟" عاصم نے رسول اللہ صلعم سے اس بات کو دریافت کیا تو آپ نے سائل کو بُرا ٹھیرایا۔ عاصم نے عویمر سے حضور صلعم کی بات جا سنائی اور عویمر یہ سُن کر بولا "واللہ میں خود رسول اللہ صلعم کے پاس جاکر اس معاملہ کی نسبت سوال کرونگا۔" چنانچہ وہ آپ کے پاس آیا اور اُن سے استفسار کیا۔ رسول اللہ صلعم نے اُسے جواب دیا۔ "تیرے اور تیری بیوی کے بارہ میں قرآن نازل ہو چکا ہے — آخر حدیث تک" علماء نے ان دونوں روایتوں کے اختلاف کو یُوں مٹا کر اِن کو جمع کر دیا ہے کہ پہلے یہ صورت ہلال بن اُمیّہ کو پیش آئی تھی (اور اتفاق سے اُسی وقت یا اُس کے قریب ہی عویمر بھی آگیا اس لئے یہ آیت ایک ساتھ دونوں کے بارہ میں نازل ہوئی۔ نوویؒ بھی اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں۔ اور خطیبؒ اُن پر سبقت کر کے یہ کہہ گئے ہیں کہ شائد اُن دونوں شخصوں کو یہ اتفاق ایک ہی وقت میں پیش آیا تھا۔ پھر بزار نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ابی بکر سے فرمایا "اگر تم اُم رُومان کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھو تو اُس مرد کے ساتھ کیسا سلوک کرو؟" ابوبکرؓ نے جواب دیا "وہ بہت بُرا" اس کے بعد رسول اللہ صلعم عمرؓ کی طرف مخاطب ہوئے اور کہا "اور تم اے عمرؓ؟" عمرؓ نے جواب دیا "میں تو یہ کہتا ہوں کہ خدا عاجز رہنے والے پر لعنت کرے اور وہ بڑا ہی خبیث ہے" (یعنی جو شوہر اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھکر چپ ہو رہے اُس پر لعنت ہو اور وہ بڑا بُرا آدمی ہے) چنانچہ اُس موقع پر مذکورۂ بالا آیت نازل ہوئی۔" ابن حجر کہتے ہیں "تعدد اسباب کی مانع کوئی بات نہیں ہو سکتی"۔

چھٹی حالت یہ ہو گی کہ مذکورۂ بالا صورت یعنی کئی اسباب کے لئے ایک آیت کا نزول تسلیم کرنا ممکن نہ ہو تو جس آیت کے اسباب میں تعدد پایا جائے اُس کا نزول کئی بار۔ اور مکرر بھی مان لیا جائے

گا۔ مثلاً شیخین نے مُسیّب سے روایت کی ہے کہ "ابو طالب کی وفات کا وقت آگیا اور اُن پر جان کنی کا عالم طاری ہوا تو رسول اللہ صلعم اُن کے پاس گئے اُس وقت ابی طالب کے قریب ابو جہل اور عبداللہ بن ابی امیہ بیٹھے ہوئے تھے۔ رسول اللہ صلعم نے ابی طالب سے کہا "چچا! تم صرف لَا اِلٰهَ اِلَّا اللہُ کہدو میں اسی کے ذریعہ سے خدا کے روبرو تمہارے ایمان پر دلیل قائم کروں گا۔" یہ سُن کر ابو جہل اور عبداللہ بن ابی اُمیہ دونوں کہنے لگے "ابو طالب! کیا تم عبدالمطلب کے مذہب سے پھر جانا پسند کرو گے؟" اور پھر دیر تک اُن سے اسی بارہ میں باتیں کرتے رہے یہانتک کہ ابو طالب نے کہدیا کہ وہ عبدالمطلب ہی کے دین پر قائم ہیں۔ رسول اللہ صلعم یہ بات سُن کر بولے "مگر یہ ضروری ہے کہ جب تک میں خدا کی طرف سے روکا نہ جاؤں اُس وقت تک تمہارے لئے مغفرت کی دعا کرتا رہوں گا۔" اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ — الآیۃ" + اور ترمذی نے حَسَن قرار دیکر علیؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں نے ایک شخص کو اپنے والدین کے لئے دعائے طلب مغفرت کرتے سُنا بجالیکہ وہ مشرک تھے۔ میں نے حیرت میں آکر اُس شخص سے دریافت کیا "تم اپنے ماں باپ کے لئے مغفرت کی دُعا کرتے ہو وہ تو مشرک تھے" اُس شخص نے جواب دیا "ابراہیمؑ نے اپنے باپ کے لئے مغفرت کی دُعا مانگی ہے۔ وہ بھی تو مشرک تھا۔" علیؓ کہتے ہیں میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلعم سے کیا تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی + اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "ایک دن رسول اللہ صلعم قبرستان کی طرف نکل گئے اور وہاں ایک قبر کے نزدیک بیٹھکر دیر تک مناجات کرتے رہے اور پھر روکر فرمایا۔ میں جس قبر کے پاس بیٹھا تھا یہ میری ماں کی قبر ہے اور میں نے خداوند کریم سے اُس کے لئے دُعا کرنے کی اجازت مانگی تھی مگر خدا نے مجھے اجازت نہیں دی اور یہ آیت نازل کی ہے "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ" چنانچہ ان سب حدیثوں کو آیت کا متعدد بار نازل ہونا تسلیم کرکے جمع کیا گیا ہے۔ اور اسی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ بیہقی اور بزار نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے "نبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزہؓ کے شہید ہونے کے بعد اُن کی لاش پر کھڑے ہوئے اور حمزہ کی لاش مثلہ (یعنی ناک و گوش کاٹ کر دیگر اعضاء کی صورت بگاڑنے کو مثلہ کہتے ہیں) کردیگئی تھی۔ رسول اللہ صلعم نے لاش سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا "بیشک میں کفار میں سے ستر آدمیوں کو تمہارے عوض میں مثلہ بناؤں گا۔" یہ کہنے کے بعد ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُس جگہ کھڑے ہی تھے کہ جبریلؑ امین سُوْرَةُ النَّحْل کے خاتمہ کی آیتیں لے کر نازل ہوئے "وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ — تا آخر سورۃ" + اور ترمذی اور حاکم نے اُبی بن کعبؓ سے روایت

کی ہے کہ "معرکہ اُحد میں ۶۴ انصاری اور ۶ مہاجر مسلمان شہید ہوئے تھے منجملہ اُن کے حمزہ بھی تھے جن کو مشرکین نے مُثلہ کر ڈالا تھا۔ انصاری لوگوں نے اِس حالت کو مشاہدہ کر کے کہا "اگر ہم بھی کُفار پر کسی معرکہ میں فتح پائیں گے تو اِس سے بدرجہا بڑھکر بُرا سلوک اُنکے مقتولین کے ساتھ کریں گے" چنانچہ فتح مکّہ کا دن آیا تو خداوند کریم نے "وَاِنْ عَاقَبْتُمْ۔ الآیۃ" کو نازل فرمایا +" اِس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اِن آیتوں کے نزول میں فتح مکّہ کے دِن تک تاخیر ہوئی ہے اور قبل کی حدیث اِن کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر عیاں کرتی ہے + ابن الحصّار کہتا ہے اِن حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے کہا جائے گا کہ آخر سُورۃ النّحل کا نزول پہلے قبل از ہجرت مکّہ میں ہو چکا تھا کیونکہ وہ سورۃ ہی مکیّہ ہے اور اُسی کے ساتھ سب آئتیں نازل ہوئی تھیں پھر دوبارہ اِن آیات کا نزول معرکہ اُحد کے موقع پر ہوُا اور سہ بارہ فتح مکّہ کے دِن جس سے خدا کا مقصود اپنے بندوں کو بار بار یاد دلانا تھا +" اور ابن کثیر نے آیت الرّوح کو بھی اِسی قسم میں شامل بتایا ہے +

تنبیہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو قرأتوں میں سے کسی ایک میں "فَتَلَا" کا لفظ ہوتا ہے مگر راوی وہم میں مبتلا ہو کر اُس کی جگہ "فَنَزَلَ" روایت کر جاتا ہے اور اِن کے معنوں کا فرق ظاہر ہے کیونکہ تلاوت کرنا امرِ آخر ہے اور آیت کا نازل ہونا شئے دیگر۔ اِس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے کہ ترمذی نے ابن عباس رض سے صحیح قرار دیکر روایت کی ہے کہ "ایک یہودی رسول اللہ صلعم کی طرف ہو کر جا رہا تھا پھر وہ آپ کے روبرو چلا آیا اور بولا کہ "ابو القاسم صلعم! تم اِس بارہ میں کیا کہتے ہو کہ اگر خداوند کریم آسمانوں کو ایک اُنگلی پر۔ زمینوں کو دوسری۔ سمندروں کو تیسری۔ پہاڑوں کو چوتھی۔ اور تمام مخلوقات کو پانچویں اُنگلی پر رکھ لے ؟" اُسی وقت خدا نے نازل فرمایا "وَمَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہٖ۔ الآیۃ" اور یہ حدیث صحیح بخاری میں "فَتَلَا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے لفظ کے ساتھ آئی ہے اور وہی درست ہے کیونکہ یہ آیت مکیّہ ہے + اور اِسی کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے انس سے روایت کیا ہے کہ انس رض نے کہا۔ عبداللہ بن سلام نے رسول اللہ صلعم کی آمد آمد کی خبر سُنی تو وہ آپ کے پاس آیا اور اُس نے کہا "میں آپ سے تین ایسی باتیں دریافت کرتا ہوں جن کو نبی کے سوا کوئی اور نہیں جانتا (۱) قیامت کا پہلا نشان کیا ہے۔(۲) اہل جنت کا پہلا کھانا کیا ہوگا۔ (۳) اور کونسی چیز اولاد کو اُس کے باپ یا ماں سے مشابہ کرتی ہے" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جبریل نے اِن باتوں کی خبر مجھے اِسی وقت دی ہے" عبداللہ بن سلام نے دریافت کیا "جبریل نے ؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "ہاں" عبداللہ بن سلام یہ سُن کر کہنے لگا "یہ

فرشتہ یہودیوں کا دشمن ہے" اُس وقت رسول اللہ صلعم نے یہ آیت پڑھی "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ" ابن حجر شرح بخاری میں کہتے ہیں کہ سیاق عبارت سے رسول اللہ صلعم کا یہودیوں کی تردید کی غرض سے اِس آیت کو پڑھنا سمجھ میں آتا ہے۔ اور اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آیت اُسی وقت اُتری ہو" پھر ابن حجر کہتا ہے کہ یہی بات معتمد بھی ہے کیونکہ اِس آیت کے سببِ نزول میں ایک اور قصۂ ابن سلام کے قصہ کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوا ہے۔

اور مذکورۂ بالا صورت کے برعکس یہ بات بھی ہوتی ہے کہ متفرق آیتوں کے نزول کا ایک ہی سبب بیان ہوتا ہے اور اِس بات میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ کبھی ایک ہی واقعہ کے متعلق کئی کئی آیتوں کا بھی متفرق سورتوں میں نزول ہوا ہے۔ اِس شکل کی مثال وہ روایت ہے جس کو ترمذی اور حاکم نے بی بی اُمِ سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ "اُمّ المومنین اُمِّ سلمہؓ نے عرض کیا "یا رسول اللہ! میں خدا کو ہجرت کے معاملہ میں عورتوں کا کچھ بھی ذکر کرتے نہیں سنتی؟ اُسی وقت خدا نے "فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ — الآیۃ" نازل فرمائی"۔ اور حاکم نے بی بی اُمِ سلمہؓ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کیا کہ "خدا مردوں کا ذکر کرتا ہے مگر عورتوں کا ذکر نہیں کرتا" اُسوقت آیہ کریمہ "إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ — الآیۃ" اور آیہ کریمہ "أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ" دونوں نازل ہوئیں"۔ اور نیز حاکم ہی نے اِنہی بی بی صاحبہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "مرد جہاد کرتے ہیں اور عورتیں جہاد نہیں کرتیں اور پھر ہمارے لئے صرف آدھی میراث ہے" تو اُس وقت خداوند پاک نے نازل فرمایا "وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ" اور نیز نازل فرمایا "إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ"۔ اور اِسی قسم کی دوسری مثال وہ حدیث ہے جسے بخاری نے زید بن ثابتؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو لکھنے کے لئے آیت کریمہ "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" سُنائی تو ابن اُمِّ مکتومؓ آپ کے پاس حاضر ہوئے اور اُنھوں نے عرض کیا "یا رسول اللہ! میں جہاد کرنے پر قادر ہوتا تو ضرور کرتا" اور وہ نابینا تھے لہٰذا خداوند کریم نے "غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ" نازل فرمایا"۔ پھر ابن ابی حاتم نے بھی زید بن ثابتؓ ہی سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وحی کے لکھنے پر مامور تھا۔ جس حال میں کہ میں قلم کان پر رکھے ہوئے تھا (یعنی تیار تھا کہ آپ کچھ بتائیں تو لکھوں) کہ یکایک آپ کو جنگ کا حکم دیا گیا۔ پھر رسول اللہ صلعم اِس بات

کا انتظار کرنے لگے کہ نازل شدہ حکم پر اور کیا حکم اُترتا ہے۔ اسی اثناء میں ایک اندھا شخص آیا اور اُس نے کہا "یا رسول اللہ میرے لئے کیا ہو سکتا ہے؟ میں تو اندھا ہوں" پس اُس وقت "لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَاءِ ۔۔۔ الآیۃ" نازل ہوئی "تیسری مثال اسی بارہ میں ابن جریر کی وہ روایت ہے جسے اُس نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایک پتھر کے سایہ میں بیٹھے ہوئے تھے۔ کہ آپ نے صحابہ سے فرمایا "اِس وقت تمہارے پاس ایک ایسا آدمی آئے گا جو دو شیطان کی آنکھوں سے دیکھتا ہوگا" اسی اثناء میں ایک کرنجا آدمی نمایاں ہُوا اور رسول اللہ صلعم نے اُس کو اپنے حضور میں بُلا کر فرمایا "تو اور تیرے ساتھی مجھ کو بُرا بھلا کیوں کہہ رہے تھے؟" وہ آدمی اس بات کو سُن کر واپس گیا اور اپنے ساتھیوں کو بھی آپ کے روبرو لے آیا جہاں اُن سبھوں نے خدا کی قسم کھا کر کہا کہ انھوں نے کچھ نہیں کہا ہے یہانتک کہ رسول کریم صلعم نے اُن کی خطا سے در گذر کی اِس موقعہ پر خدا نے یہ آیت نازل فرمائی "یَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوْا ۔۔۔ الآیۃ" اور حاکم اور احمد نے اسی روایت کو اِن الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے کہ "اور رسول اللہ صلعم نے اُس شخص کو پھیر لیا۔ پھر خدا نے اپنا یہ کلام نازل فرمایا "یَوْمَ یَبْعَثُهُمُ اللّٰهُ جَمِیْعًا فَیَحْلِفُوْنَ لَهٗ كَمَا یَحْلِفُوْنَ لَكُمْ ۔۔۔ الآیۃ" +

اِس مسئلہ میں جن باتوں کو میں نے بیان کیا ہے یہ بہت کچھ قابل غور اور لائق یاد رکھنے کے ہیں۔ یہ باتیں محض میری دماغ سوزیوں کے نتائج ہیں۔ میں نے آئمہ کے طرزِ عمل کی چھان بین اور اُن کے متفرق کلاموں کی جانچ پڑتال کر کے اِن باتوں کا استخراج کیا ہے اور مجھ سے پہلے کسی نے اِس بحث کو نہیں چھیڑا ہے +

دسویں نوع قرآن کے اُن حصّوں کا بیان جو بعض صحابہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں

یہ درحقیقت اسباب نزول ہی کی ایک نوع ہے اور اس کی اصل عمرؓ کے موافقات ہیں یعنی وہ باتیں جو انھوں نے کہیں اور پھر اُنھی کے مطابق قرآن کا نزول ہوگیا۔ ایک گروہ نے اِس عنوان پر مستقل کتابیں بھی لکھ ڈالی ہیں۔ مگر میں بالاختصار اُن کو یہاں درج کروں گا +

ترمذی۔ ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ "اِنَّ اللّٰہَ

جَعَلَ الحَقَّ عَلٰی لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِہٖ "بیشک خدا نے عمر کی زبان اور اُن کے دِل کو حق کا مرکز بنایا ہے۔ ابن عمر کہتے ہیں کسی معاملہ آپڑنے کی حالت میں جب کہ دیگر لوگوں نے بھی اُس پر رائے زنی کی ہو اور عمرؓ نے بھی اُس کی بابت کچھ کہا ہو۔ کبھی ایسا نہیں ہُوا کہ قرآن کا نزول عمرؓ کے کہنے کے قریب قریب نہ ہُوا ہو۔ اور ابن مردویہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا عمرؓ کے خیال میں کوئی بات آتی تھی تو قرآن بھی اِس کے موافق ہی نازل ہوتا تھا۔ بخاری وغیرہ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ انسؓ نے کہا۔ عمرؓ کہتے تھے کہ میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہے (۱) میں نے کہا یا رسول اللہ اگر ہم مقام ابراہیم کو مصلے بناتے (تو اچھا ہوتا) اور اُسی وقت آیۂ کریمہ "وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاھِیْمَ مُصَلًّی" نازل ہوئی (۲) میں نے کہا۔ یا رسول اللہ آپ کی بیویوں کے سامنے نیک اور بد ہر طرح کے لوگ چلے جاتے ہیں اس لئے اگر آپ اُن کو پردہ کرنے کا حکم دیتے تو بہتر ہوتا پس آیت "حِجَاب" نازل ہوئی۔ (۳) اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں آپ کی بابت غیرت رکھنے میں ایک سی ہو گئیں تو میں نے اُن سے کہا "عَسٰی رَبُّہٗ اِنْ طَلَّقَکُنَّ اَنْ یُّبْدِلَہٗ اَزْوَاجًا خَیْرًا مِّنْکُنَّ" (یعنی اگر رسول اللہ صلعم تم کو چھوڑ دینگے تو امید ہے کہ اُن کا خدا اُنھیں تمہارے بدلے میں تم سے اچھی بیویاں دیدے گا) اور اسی طرح پر قرآن کا بھی نزول ہوا۔ اور مسلم نے بواسطۂ ابن عمر خود عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں نے اپنے پروردگار کے ساتھ تین باتوں میں موافقت کی ہے۔ حجاب۔ قیدیانِ بدر۔ اور مقام ابراہیم کے بارہ میں۔ اور ابن ابی حاتم نے انسؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے بیان کیا کہ عمرؓ نے کہا۔ میں نے اپنے پروردگار کی یا میرے پروردگار نے میری چار باتوں میں موافقت کی ہے یہ آیت نازل ہوئی "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَۃٍ مِّنْ طِیْنٍ۔ الآیۃ" اور جب یہ نازل ہوئی تو میں نے کہا۔ "فَتَبَارَکَ اللّٰہُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ" پھر خدا کی طرف سے بھی نازل ہوا۔ "فَتَبَارَکَ اللّٰہُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ"۔ اور عبدالرحمٰن بن ابی لیلی سے روایت کی گئی ہے کہ ایک یہودی عمر بن الخطاب کو ملا اور اُس نے کہا "بیشک جبریل جس کا ذکر تمہارا دوست کرتا ہے وہ ہمارا دشمن ہے" عمر نے اُس کو جواب دیا۔ "مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِّلّٰہِ وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَرُسُلِہٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکَالَ فَاِنَّ اللّٰہَ عَدُوٌّ لِّلْکٰفِرِیْنَ" یعنی جو شخص خدا کا اور اُس کے فرشتوں اور رسولوں کا اور جبریل و میکال کا دشمن ہے تو اس میں شک نہیں کہ اللہ کافروں کا دشمن ہے۔ عبدالرحمٰن کہتا ہے۔ پس یہ آیت عمرؓ کی زبان پر نازل ہوئی یعنی بالکل اُنھیں کے کہنے کے مطابق خدا نے بھی فرمایا +

اور سنید نے اپنی تفسیر میں سعید بن جُبیر سے روایت کی ہے کہ معاذ نے جس وقت

وہ بُری بات سُنی جو بی بی عائشہ کی شان میں کہی گئی تھی تو انھوں نے کہا "سُبْحَانَکَ ھٰذَا بُھْتَانٌ عَظِیْمٌ"۔ پھر اُسی طرح یہ آیت نازل ہوئی۔ اور ابن اخی میمی نے اپنی کتاب **فوائد** میں سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ "دو نبی صلعم کے اصحاب میں سے دو شخص ایسے تھے کہ جب وہ اِس قسم کی کوئی بات سُنتے تو کہتے سُبْحَانَکَ ھٰذَا بُھْتَانٌ عَظِیْمٌ" یہ زید بن حارثہ اور **ابو ایوب** تھے پھر یہ آیت اُسی طرح نازل ہوئی +

ابن ابی حاتم نے **عکرمہ** سے روایت کی ہے کہ جس وقت معرکہ اُحُد کی خبر عورتوں کو ملنے میں دیر ہوئی تو وہ شہر مدینہ سے دریافت حال کے لئے باہر نکلیں۔ اُسی وقت ناگہان دو آدمی ایک اونٹ پر سوار میدان جنگ کی طرف سے شہر آرہے تھے۔ کسی عورت نے اُن سے دریافت کیا "رسول اللہ صلعم کیسے ہیں؟" شتر سواروں میں سے ایک شخص نے جواب دیا "وہ زندہ ہیں" عورت یہ مژدہ سن کر کہنے لگی "پھر میں اس کی کوئی پرواہ نہیں کرتی کہ خداوند کریم اپنے بندوں میں سے جن کو چاہے شہادت کا رتبہ عطا کرے" (فَلَا اُبَالِیْ یَتَّخِذَ اللّٰہُ مِنْ عِبَادِہٖ الشُّھَدَآءَ) پھر قرآن بھی اُسی کے کہنے کے مطابق نازل ہُوا۔ "وَیَتَّخِذَ مِنْکُمْ شُھَدَآءَ"

اور **ابن سعد طبقات** میں بیان کرتا ہے کہ مجھے **واقدی** نے اور اس سے ابراہیم بن محمد بن شرجیل العبدری نے اپنے باپ کی یہ روایت بیان کی ہے کہ اُس نے کہا "معرکہ اُحُد کے دن فوج اسلام کا نشان مصعب بن عمیرؓ کے ہاتھوں میں تھا۔ لڑائی میں اُن کا داہنا ہاتھ کٹ گیا تو اُنھوں نے بائیں ہاتھ سے نشان تھام لیا اور کہنے لگے "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ۚ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِہِ الرُّسُلُ ؕ اَفَاۡئِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰۤی اَعْقَابِکُمْ" یعنی محمد صلعم صرف ایک رسول ہیں کہ اُن کے پیشتر بھی بہت سے رسول گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ فوت ہو جائیں یا قتل کر دئے جائیں تو تم لوگ پشت دکھا کر بھاگ نکلو گے؟" اس کے بعد اُن کا بایاں ہاتھ بھی کٹ گیا اور اب اُنھوں نے جھک کر نشان کو دونوں کٹے ہوئے بازوؤں کی مدد سے سینے کے ساتھ چمٹا لیا اور ہنوز اُن کی زبان پر وہی کلمات "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ــــ الآیۃ" جاری تھے۔ زاں بعد وہ قتل ہو گئے جس کی وجہ سے نشان بھی سرنگون ہو گیا" محمد بن شرجیل اس حدیث کا راوی بیان کرتا ہے کہ "یہ آیت" "وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ ــــ الآیۃ" اُس وقت اس واقعہ کے بعد ہی نازل ہوئی" +

تذنیب۔ اِسی کے قریب قریب قرآن کے وہ حصے بھی ہیں جو غیر اللہ کی زبان پر نازل ہوئے ہیں مثلاً نبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ جبریلؑ۔ اور فرشتوں کی زبان پر کہ نہ اُنکی اضافت بالتصریح اِن کے جانب ہوئی ہے اور اُن کا اِن کے اقوال ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اِس وضع کی آیتوں کی

مثالیں یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ "قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ۔ الآیۃ" اس کو رسول اللہ صلعم کی زبان سے وارد کیا گیا ہے کیونکہ خدا نے اس کے آخر میں "وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ" فرمایا ہے۔ اور اسی طرح باریتعالیٰ کا قول "أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا۔ الآیۃ" بھی رسول اللہ صلعم ہی کی زبان سے وارد کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ۔ الآیۃ" جبریلؑ کی زبانی وارد ہے۔ اور قول باریتعالیٰ "وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُّونَ ۝ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ۝" فرشتوں کی زبان سے وارد ہوا ہے۔ اور ایسے ہی قول باری تعالیٰ۔ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝" بندوں کی زبانوں پر وارد ہے + مگر ساتھ ہی اس مقام پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان آیتوں میں "قُولُوا" کا لفظ مقدر مانا جائے گا اور ایسے ہی دو پہلی آیتوں میں بخلاف تیسری اور چوتھی آیات کے انہیں لفظ "قُلْ" کی تقدیر بھی صحیح ہو سکتی ہے +

گیارھویں نوع تکرار نزول کے بیان میں

متقدمین اور متاخرین دونوں میں سے ایک گروہ نے بصراحت اس بات کو بیان کیا ہے کہ قرآن کی بعض آیتیں اور سورتیں مکرر بھی نازل ہوئی ہیں۔ ابن حصار کا قول ہے "کبھی کسی آیت کا دوبارہ نازل ہونا یاددہانی اور نصیحت دینے کی غرض سے ہوتا ہے" اور اس نے اس کی مثالوں میں سُورَةُ النَّحْلِ کے خاتمہ اور سُورَةُ الرُّوم کے آغاز کی آیتوں کو پیش کیا ہے۔ اور ابن کثیر۔ آیۃ الرّوح کو بھی اسی قسم میں شامل بتاتا ہے۔ اور بہت سے لوگ سورۃ الفاتحہ کو اور بعض اشخاص قول باریتعالیٰ "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا۔ الآیۃ کو بھی اسی قبیل سے قرار دیتے ہیں" +

زرکشی اپنی کتاب برہان میں کہتا ہے۔ کبھی ایک چیز کا نزول اس کی شان بڑھانے اور اس کا سبب پائے جانے کی حالت میں اس پر توجہ مائل کرانے کی غرض سے کبھی دو مرتبہ ہوتا ہے پھر اس نے آیۃ الرّوح اور "أَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ۔ الآیۃ" کو مثلاً ذکر کیا اور کہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ "سُورَةُ الْإِسْرَاءِ" اور سُورَةُ الْهُود۔ دونوں مکی سورتیں ہیں اور ان کا سبب نزول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مدینہ میں نازل ہوئیں اسی وجہ سے بعض لوگ ان کی بابت الجھن میں پڑ گئے ہیں مگر درحقیقت کوئی اشکال اس میں نہیں ہے کیونکہ ان سورتوں کا نزول دوبارہ ہوا ہے۔ اور اسی طرح سُورَةُ الْإِخْلَاص کے بارہ میں بھی آیا ہے کہ وہ مشرکین کے لئے مکہ میں اور اہل کتاب کے لئے مدینہ میں بطور جواب نازل ہوئی۔ نیز

یہی حالت قول باریتعالےٰ "مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْٓا - الآیۃ" کی ہے۔ زرکشی کہتا ہے اور اِن سب باتوں کی حکمت یہ ہے کہ بعض اوقات کسی حادثہ یا سوال وغیرہ کے باعث ایک آیۃ کا نزول ضروری معلوم ہوا اور اس سے پہلے کوئی آیت ایسی اُتر چکی تھی جس میں اُس حادثہ یا سوال کے متعلق مناسب حکم یا جواب موجود تھا تو بس اب بھی وہی آیت بجنسہ رسول اللہ صلعم پر نازل کر دیجاتی تھی جس سے اُن لوگوں کو اس آیت کی یاددہانی اور یہ بات ظاہر کرنی مقصود ہوتی تھی کہ جس حکم کے وہ لوگ طالب ہیں وہ اِس آیت میں موجود ہے +

تنبیہ۔ کبھی وہ حروف بھی جو دو یا زیادہ صورتوں کے ساتھ پڑھے جاتے ہیں اسی قبیل (تکرار نزول) سے قرار دئے جاتے ہیں اور اس پر مسلم کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کو اُس نے اُبی بن کعب کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ (رسول اللہ صلعم نے فرمایا) میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پھر میں نے خدا کی جناب میں عرض کی کہ بارالٰہ میری امت پر آسانی فرما۔ اُس وقت حکم آیا کہ اچھا دو حرفوں پر قرأت کرو۔ میں نے دوسری مرتبہ بھی اپنی امت کے واسطے آسانی کی استدعا کی اور اب یہ حکم ملا کہ "قرآن کی قرأت سات حرفوں پر کرو"۔ اس لئے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کا نزول پہلی ہی مرتبہ نہیں ہوا بلکہ وہ یکے بعد دیگرے کئی بار نازل ہوا ہے + اور سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں سُوْرَةُ الْفَاتِحَہ کے دو مرتبہ نازل ہونے کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ "اگر کوئی اس کے دوبارہ نازل ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ اس کا فائدہ کیا ہے؟ تو میں اس کو جواب دوں گا۔ ہوسکتا ہے کہ پہلی بار اس کا نزول ایک ہی حرف پر ہوا ہو اور دوسری مرتبہ یہ اپنے باقی وجوہ کے ساتھ نازل ہوئی ہو جیسے مَلِكِ - اور مَالِكِ - اور - اَلسِّرَاطَ - اور اَلصِّرَاطَ - یا اسی طرح اور بھی الفاظ کے تغیرات" +

اور دوسری بات یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ بعض علماء نے قرآن کے کسی حصہ کا بھی مکرر نازل ہونا صحیح نہیں مانا ہے۔ میں نے اس قول کو کتاب الکفیل بمعانی التنزیل میں دیکھا ہے۔ اور قائل نے اس کی علتیں یہ قرار دی ہیں: (۱) تحصیل حاصل۔ بے فائدہ امر ہے (۲) اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس قدر قرآن مکہ میں اُترا تھا وہ دوبارہ مدینہ میں بھی نازل ہو کیونکہ جبریل ہر سال رسول اللہ صلعم سے قرآن کا دور کیا کرتے تھے۔ (۳) نازل کرنے کے اس کے سوا اور کوئی معنے نہیں کہ جبریل رسول اللہ صلعم کے پاس قرآن کا کوئی ایسا حصہ لے کر آتے تھے جس کو پہلے نہیں لائے تھے اور اسے رسول اللہ صلعم کو پڑھاتے تھے۔ پھر وہ کہتا ہے ہاں ممکن ہے کہ تکرار نزول کو ماننے والوں کی یہ مراد ہو کہ جس وقت قبلہ بدلا گیا ہے اس وقت جبریل امین نے رسول اللہ صلعم

کے پاس آکر یہ خبر دی کہ سُورۃ الفاتحہ جس طرح مکہ میں نماز کا رُکن تھی اُسی طرح اب بھی رُکن نماز رہے گی - اور رسول اللہ صلعم نے اُس کو دوبارہ نازل ہونا گمان کر لیا - یا یہ کہ جبریلؑ نے آپ کو سورۃ الفاتحہ میں کوئی نئی قرأت سُنائی جو مکہ میں نہیں سُنائی تھی اور آپ نے اُس کو نازل کرنا خیال کر لیا" الخ - اس قول کی تردید میں نمبروار جوابات یُوں دیئے جائیں گے - (۱) تحصیل حاصل کا اعتراض اُن قواعد کے لحاظ سے قابلِ تردید ٹھیرتا ہے جن کا اوپر بیان ہو چکا ہے - (۲) جس لزوم کو قائل نے بیان کیا ہے وہ ٹھیک نہیں اس لئے یہ شق بھی مردود ہے - اور (۳) یہ شرط لگانی کہ پہلے اُس حصہ کا نزول نہیں ہُوا تھا - اسے بھی ٹھیک نہیں مانا جا سکتا کیونکہ اس کے دلائل پہلے بیان ہو چکے ہیں اور لکھا جا چکا ہے کہ تکرار نزول کی غرض یاددہانی اور نصیحت ہوتی تھی ؛

بارھویں نوع وہ آیات جن کا حکم اُن کے نزول سے یا جن کا نزول اُن کے حکم سے مؤخر ہُوا ہے

زرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے - کبھی قرآن کا نزول اُس کے حکم سے پہلے ہو جاتا تھا مثلاً قول باریتعالےٰ " قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ " کہ اس کی بابت بیہقی اور دیگر محدثین نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے " اس کا نزول زکوٰۃ (صدقہ) فطر کے بارہ میں ہُوا تھا " اور بزار نے بھی بیہقی ہی کی طرح اس حدیث کی مرفوعاً روایت کی ہے - بعض علما نے کہا ہے کہ ہم کو اس تاویل کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہو سکتی کیونکہ یہ سورہ مکیہ ہے اور مکہ میں عید - زکوٰۃ اور روزہ کا کوئی ذکر تک نہ تھا - علامہ بغوی اس کا جواب یُوں دیتا ہے کہ حکم سے پیشتر قرآن کا نزول ہونا جائز ہے جس کی مثال خدا کا قول " لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ " ہے اگر سُورۃ کو دیکھا جائے تو وہ مکیہ ہے مگر " حِلّ " (یعنی بلد حرام میں اباحت قتال) کا اثر فتح مکہ کے دن عیاں ہُوا - یہاں تک کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا - " أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ " میرے لئے دن کی ایک ساعت حلال بنا دی گئی ہے یعنی اس ساعت میں مجھکو بلد الحرام میں بھی قتال کرنے کی اجازت ہے - اسی طرح مکہ ہی میں آیۂ کریمہ " سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ " کا نزول ہُوا تھا - عمر بن الخطاب کہتے ہیں - میں نے اپنے دل میں کہا یہ کونسی جمعیت ہے پھر جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور قریش نے شکست کھائی تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلعم اُن کے تعاقب میں شمشیر علم کئے ہوئے یہ کہتے جا رہے ہیں - " سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ " لہذا میں سمجھ گیا کہ

اس کا نزول معرکہ بدر کی بابت ہوا تھا۔ اس حدیث کی روایت طبرانی نے اپنی کتاب الاوسط میں کی ہے۔ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ "جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ" بھی ہے کہ اس کی بابت قتادہؓ نے کہا کہ "جس وقت خدا نے اپنے رسول سے یہ وعدہ کیا کہ وہ عنقریب مشرکین کی ایک سپاہ کو ہزیمت دے گا تو اس وقت آپ مکہ میں تھے اور اس کی تاویل بدر کے دن عیاں ہوئی"۔ اس حدیث کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ اور ایسی ہی مثال قولہ تعالیٰ "قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ" کی بھی ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے ابن مسعودؓ سے قولہ تعالیٰ "قُلْ جَاءَ الْحَقُّ" کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ انھوں کہا یہاں پر الحق سے "تلوار" مراد ہے۔ حالانکہ یہ آیت مکیہ ہے اور جنگ کے فرض ہونے سے بہت پہلے اتری ہے۔ اور ابن مسعودؓ کی تفسیر کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے شیخین نے انہی کی روایت سے بیان کیا ہے کہ انھوں نے کہا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے دن شہر میں داخل ہوئے تو اس وقت خانہ کعبہ کے گرد تین سو ساٹھ بت نصب تھے رسول کریم صلعم ایک لکڑی سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی ان بتوں کو ٹھکرا کر گراتے اور یہ کہتے جاتے تھے۔ "جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا۔ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ"۔ اور ابن الحصار کہتا ہے۔ خدا نے مکی سورتوں میں زکوٰۃ کا ذکر تصریحاً اور کنایۃً دونوں طرح پر بہت کثرت کے ساتھ فرمایا ہے جس سے یہ مراد ہے کہ خداوند کریم نے اپنے رسول سے جو وعدہ کیا ہے وہ اسے ضرور پورا کرے گا اور اپنے دین کو قائم کرکے اسے قوت دے گا یہانتک کہ نماز اور زکوٰۃ اور تمام احکام شریعت فرض بنائے گا۔ حالانکہ زکوٰۃ کا مدینہ ہی میں فرض ہونا بلا اختلاف مانا گیا ہے۔ پھر اس کے بعد ابن الحصار نے تمثیلاً ذیل کی آیات پیش کی ہیں۔ "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" اور سورۃ المزمل کی آیت "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" پھر اسی سورۃ کی دوسری آیۃ "وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا" جس کی بابت بی بی عائشہؓ اور ابن عمرؓ اور عکرمہ اور ایک جماعت نے کہا ہے کہ وہ موذن لوگوں کے بارہ میں نازل ہوئی ہے"۔ حالانکہ آیۃ مکیہ ہے اور آذان کی مشروعیت مدینہ میں آکر ہوئی۔

اور ان آیتوں کی مثالیں جن کا نزول ان کے حکم سے بعد میں ہوا ہے حسب ذیل ہیں :- (۱) آیۃ وضو۔ صحیح بخاری میں بی بی عائشہؓ سے روایت کی گئی ہے انھوں نے کہا: میرا ایک ہار بیداء (مدینہ سے باہر کا میدان) میں گر گیا اور اس وقت جب کہ ہم مدینہ میں داخل ہو رہے تھے۔ لہذا رسول اللہ صلعم نے اسی مقام پر اپنی اونٹنی بٹھا دی اور اتر پڑے پھر آپ میری گود میں سر

رکھکر لیٹ گئے اور ابو بکر نے آکر مجھے ایک زور کا گھونسا مار کے کہا" تو نے ایک ہار کے لئے لوگوں کو روک لیا ہے"۔ پھر نبی صلے اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے اور نماز صبح کا وقت آگیا آپ نے پانی مانگا اور پانی ملا نہیں اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی ۔"یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ۔ تا قول تعالٰے ۔ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُوْنَ" اور یہ آیت بالاجماع مدنیّہ ہے حالانکہ وضو مکّہ ہی میں نماز کے ساتھ ساتھ فرض کیا گیا تھا۔ ابن عبدالبرّ کا قول ہے کہ "تمام اہل مغازی اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ جس وقت سے رسول اللہ صلعم پر نماز فرض ہوئی اُس وقت سے کبھی آپ نے بغیر وضو کے نماز نہیں پڑھی۔ اور اس بات کا انکار بجز جاہل اور معاند کے کوئی نہیں کر سکتا"۔ پھر وہ خود ہی کہتا ہے ۔ "لیکن باوجود اس کے کہ وضو پر پہلے ہی سے عمل در آمد ہو رہا تھا پھر آیت وضو بھی نازل کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اُس کا فرض ہونا مَتلُوّ بالتَنزِیلِ ہو جائے اور ابن عبدالبرّ کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "احتمال ہو سکتا ہے کہ اِس آیۃ کا اگلا حصّہ پہلے ہی فرضیت وضو کے ساتھ نازل ہو چکا ہو اور بعد ازاں اس قصہ میں اُس کا باقی حصہ اُترا ہو جس میں تیمم کا ذکر آیا ہے" + مگر میں کہتا ہوں کہ اِس قول کی تردید آیۃ کے مَدنی ہونے پر اجماع ہونے سے ہو رہی ہے۔(۲) آیۃ جُمُعَۃ یہ بھی مَدنی ہے اور جمعہ کی فرضیت مکّہ ہی میں ہو چکی تھی اور ابن الفرس کا قول کہ جمعہ کی اقامت مکّہ میں ہرگز نہیں ہوئی تھی اسکی تردید ابن ماجہ کی اُس حدیث سے ہوئی جاتی ہے جسے اُس نے عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک سے روایت کیا ہے عبدالرحمٰن نے کہا جب میرے باپ کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں اُن کو پکڑ کر جہاں جانا ہوتا لے جایا کرتا۔ اور جس وقت میں اُن کو نماز جمعہ کے لئے لے جاتا تھا تو وہ اذان سُنتے ہی ابی امامہ اسعد بن زرارہ کے لئے دعائے مغفرت کیا کرتے تھے۔ میں نے دریافت کیا بابا جان کیا وجہ ہے کہ جمعہ کی اذان سُنتے ہی میں آپ کو اسعد بن زرارہ کے حق میں دعائے مغفرت کرتے سُنتا ہوں۔ میرے والد نے جواب دیا وہ پہلا شخص تھا جو رسول اللہ صلعم کے مکّہ سے مدینہ میں آنے کے پہلے ہم کو جمعہ کی نماز پڑھایا کرتا تھا۔ اسی امر کی ایک اور مثال قولہ تعالیٰ "اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ۔ الآیۃ" بھی ہے کہ یہ سنہ ۹ ہجری میں نازل ہوئی حالانکہ زکوٰۃ کی فرضیت اوائل ہجرت ہی میں ہو گئی تھی ابن الحصار کہتا ہے "ممکن ہے کہ زکوٰۃ کا مصرف اس آیت کے نازل ہونے سے قبل ہی معلوم رہا ہو مگر اُس کے بارہ میں کوئی نص قرآن نہ ہونے کی وجہ سے یہ آیت نازل کی گئی جس طرح وضو کی فرضیت آیت وضو کے نزول سے قبل معلوم تھی پھر اُس کی تائید کے لئے قرآن بھی نازل ہو گیا +

تیرھوین نوع قرآن کے وہ حصے جن کا نزول تفریق اور اکٹھا ہوا ہے

اوّل۔ قسم یعنی قرآن کا ایسا حصہ جس کا نزول تفریق ہُوا ہو بیشتر ہے۔ چھوٹی سورتوں میں سے اس کی مثال سُورۃ اِقۡرَاۡ ہے کہ اُس میں سے پہلے پہل صرف "مَالَمۡ یَعۡلَمۡ" تک تین آیتون کا نزول ہُوا۔ دوسری مثال سُورۃ وَالضُّحٰے ہے اُس کا ابتداء میں نازل ہونے والا حصہ آغاز سورہ سے فَتَرۡضٰی تک ہے جیساکہ طبرانی کی حدیث میں آیا ہے۔

دوسری قسم یعنی یکجا نازل ہونے والی سورتوں کی مثالیں "اَلۡفَاتِحَۃُ۔ اَلۡاِخۡلاص۔ اَلۡکَوۡثَرُ۔ تَبَّتۡ۔ لَمۡ یَکُنۡ۔ اَلنَّصۡرُ۔ اور مُعَوِّذَتَانۡ۔ کی سورتین ہیں کہ ان کا نزول یکبارگی ہی ہُوا۔ اور طوال (بڑی) سورتوں میں سے ایک سُورۃ وَالۡمُرۡسَلٰتِ ہے مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی گئی ہے کہ اُنھوں نے کہا "میں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک غار میں تھا کہ اُسی اثناء میں آپ پر سُورۃ وَالۡمُرۡسَلٰتِ عُرۡفًا نازل ہوئی اور میں نے فوراً اُس کو آپ کے دہن مبارک سے لے لیا اور اُن کا دہن اُس سورۃ سے اس قدر شیرین ہوگیا کہ اُنھیں خبرہی نہ ہو سکی کہ یہ سورۃ کس آیت پر ختم ہوئی۔ "فَبِاَیِّ حَدِیۡثٍ بَعۡدَہٗ یُؤۡمِنُوۡنَ" پر۔ یا "وَاِذَا قِیۡلَ لَھُمُ ارۡکَعُوۡا لَا یَرۡکَعُوۡنَ" پر + دوم۔ سُورۃ الصَّفۡ ہے جس کی دلیل ابن مسعود ہی کی وہ حدیث ہے جو نوع اوّل میں بیان ہوئی۔ سوم۔ سُورۃ الۡاَنۡعَام۔ کیونکہ ابو عبید اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سُورۃ الۡاَنۡعَام۔ مکہ میں رات کے وقت یکبارگی نازل ہوئی تھی اور بوقت نزول اُس کے گرد حلقہ کئے ہوئے ستر ہزار فرشتے ساتھ آئے تھے + اور طبرانی ہی نے یوسف بن عطیۃ الصفار کے طریقہ سے (جو متروک ہے) بواسطہ ابن عوف از نافع۔ از ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا مجھ پر سُورۃ الۡاَنۡعَام کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہُوا اور اُس کی مشائعت (ہمرکابی) میں ستر ہزار فرشتے تھے۔" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سُورۃ اَنۡعَامۡ کا نزول تمامتر ایک ہی مرتبہ میں ہوا اور اُس کے ساتھ پانچسو فرشتے تھے۔" اور عطاء سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سُورۃ الۡاَنۡعَام سب یکبارگی نازل کی گئی اور اُس کے ہمرکاب ستر ہزار فرشتے تھے۔" اس لئے یہ سب شواہد ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک ایکدوسرے کی تقویت کرتا ہے مگر ابن الصلاح

اپنے فتاوے میں لکھتا ہے کہ جو حدیث سُورۃ الانعام کے کُل ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونے پر دلالت کرتی ہے اُسے ہم نے اُبیؓ بن کعبؓ کے طریق سے روایت کیا ہے لیکن اُس حدیث کے اسناد میں ایک طرح کی کمزوری ہے اور ہم کو اُس کے اسناد صحیح نہیں نظر آتے اس کے علاوہ ایک روایت حدیثِ اُبیؓ کے مخالف بھی آئی ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ سُورۃ الانعام کا نزول یکبارگی نہیں ہوا بلکہ اُس کی کچھ آئتیں مدینہ میں نازل ہوئی ہیں اور اُن کی تعداد میں اختلاف ہے کوئی تین آئتیں کہتا ہے کسی نے چھ آئتیں بتائی ہیں اور بعض لوگ کچھ اور بھی کہتے ہیں'' وَاللّٰہُ اَعْلَمُ +

چودھویں نوع قرآن کی وہ سورتیں اور آئتیں جن کیساتھ فرشتوں کا بھی نزول ہُوا۔ یا جو یونہی صرف حاملِ وحی کی معرفت اُتریں

ابن حبیب ۔ اور اُسی کی پیروی میں ابن النقیب ۔ دونوں کا قول ہے کہ قرآن میں بعض سورتیں اور آئتیں اِس قسم کی ہیں جن کے ساتھ فرشتوں کی تعداد مشایعت کرتی ہوئی نازل ہوئی تھی اِس قبیل کی سورتوں میں ایک الانعام ہے اِس کی مشائعت ستر ہزار فرشتوں نے کی۔ دوم فاتحۃ الکتاب ۔ اِس کی مشائعت میں اَسّی ہزار فرشتے آئے ۔ سوم ۔ سُورۃ یُونُسؑ ۔ اِس کی مشائعت تیس ہزار فرشتوں نے کی ۔ اور ''وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُّسُلِنَا'' کہ اِس سورۃ کے ہمراہ بیس ہزار فرشتے آسمان سے نازل ہوئے تھے ۔ اور آیت الکرسی کی مشائعت میں تیس ہزار فرشتے اُترے تھے ۔ اور اِن سورتوں اور آیت الکرسی کے علاوہ باقی تمام قرآن بغیر کسی مشائعت کے تنہا جبریلؑ امین کی معرفت نازل کیا گیا'' + میں کہتا ہوں ۔ سُورۃ الانعام کی حدیث اپنے تمام طریقوں سے پہلے بیان کی جاچکی ہے اور اُس کے باقی طریقے یہ ہیں کہ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور طبرانی نے کمزور سند کے ساتھ انسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ''سُورۃ انعام کا نزول فرشتوں کے ایک جلوس کے ساتھ ہُوا ۔ یہ جلوس اِس قدر بڑا اور کثیر تھا کہ اِس نے مشرق سے مغرب تک تمام فضا کو پُر کر دیا تھا اور اُن کی تقدیس و تسبیح کے غلغلہ سے زمین تھرا رہی تھی'' اور حاکم اور بیہقی نے جابرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا

"جس وقت سورۃ الانعام کا نزول ہوا اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سُبحَانَ اللہِ الْعَظِیْم پڑھکر فرمایا " اس سورۃ کے ساتھ اتنے فرشتے بطور مشائعت کے آئے ہیں کہ انھوں نے افق کو مسدود کر دیا ہے "+ حاکم اس حدیث کی نسبت کہتا ہے کہ یہ روایت مسلم کی شرط پر صحیح ہے مگر ذہبی اس کے بارہ میں لکھتا ہے کہ " اس کے اندر ایک طرح کا انقطاع پایا جاتا ہے اور میں اس کو موضوع گمان کرتا ہوں "+ اب رہیں فاتحہ - یٰس - اور - وَاسْئَلْ مَنْ اَرْسَلْنَا - کی سورتیں تو ان کی نسبت مجھ کو کسی حدیث یا اثر (قول سلف) کا پتہ نہیں لگا ہے البتہ آیتُ الْکُرسِیْ کے بارہ میں اور تمام آیات سورۃ البقرۃ کے بارہ میں مجھے ایک حدیث ملی ہے جس کو احمد نے اپنے مُسند میں مُعقل بن یسارؓ سے روایت کیا ہے کہ " رسول اللہ صلعم نے فرمایا " اَلْبَقَرَۃُ سَنَامُ الْقُرآنِ وَذِرْوَتُہٗ نَزَلَ مَعَ کُلِّ آیَۃٍ مِنْھَا ثَمَانُوْنَ مَلَکًا وَاسْتُخْرِجَتْ " اَللہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ " مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَوُصِلَتْ بِھَا " یعنی سورۃ بقرۃ قرآن کا بلند ترین رکن اور اُس کا کنگرہ ہے اِس کی ہر ایک آیت کے ساتھ اَسّی فرشتے نازل ہوئے - اور آیۃ " اَللہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ " عرش کے نیچے سے نکالکر اُس میں ملائی گئی "+ اور سعید بن منصور نے اپنے سُنَن میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ " جبریلؑ سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے خاتمہ کی آیتوں کو لے کر اِس طرح نازل ہوئے کہ اُن کے ساتھ فرشتوں کی اتنی بیشمار جماعت تھی جس کی تعداد خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں "+

اِن کے علاوہ اور سورتوں کی نسبت جو روائتیں آئیں وہ حسبِ ذیل ہیں - سُوْرَۃُ اَلْکَھْف ابن الضریس اپنی کتاب الفضائل میں لکھتا ہے کہ " مجھ سے یزید بن عبدالعزیز طیالسی نے اور اُس سے اسمٰعیل بن رافع روایت کی ہے کہ ابن رافع مذکور نے کہا " ہم کو یہ بات پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا " کیا میں تم لوگوں کو ایک ایسی سورۃ نہ بتاؤں جس کی عظمت نے زمین و آسمان کے مابین تمام خلا کو بھر دیا ہے اور ستر ہزار فرشتے اُس کی مشائعت میں آئے ہیں ؟ وہ سورۃ الکہف ہے "+

تنبیہ - دیکھنے کی بات یہ ہے کہ جس قدر روایتوں کے ذریعہ سے اوپر بیان ہوا کہ قرآن کا کچھ حصہ فرشتوں کی مشائعت کے ساتھ اترا ہے اور بہت بڑا حصہ صرف حامل وحی یعنی جبریلؑ ہی کی معرفت تو اُس قول اور ذیل کی دو روایتوں میں تطبیق دینے کی کیا شکل بن سکتی ہے ؟ - (۱) ابن ابی حاتم نے صحیح سند کے ساتھ سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ " جبریلؑ جبھی نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن لے کر نہیں آئے مگر یہ کہ اُن کے ساتھ چار محافظ فرشتے بھی ہوتے تھے "+ (۲) اور ابن جریر - ضحاک سے راوی ہے کہ " جس وقت نبی صلے اللہ

(حاشیہ: [illegible])

علیہ وسلم کے پاس حامل وحی فرشتہ بھیجا جاتا تھا تو خداوند کریم اُس کے ہمراہ اور بھی کئی فرشتے ارسال کرتا۔ تاکہ وہ حامل وحی کے آگے پیچھے اور داہنے بائیں ہر طرف سے اِس لئے حفاظت کرتے رہیں کہ کہیں شیطان فرشتہ کی صورت بنا کر رسول اللہ صلعم کے پاس نہ جا پہنچے" چونکہ اِن روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ قرآن کی کوئی آیت بغیر مشائعت کے نہیں اُتری اور یہ بات مذکورۂ فوق بیان کے منافی ہے اِس لئے ہم کو اِن دونوں روایتوں کی وجہ سے جو تعارض پڑتا ہے اُس کا رفع کرنا ضروری ہے + لہ

فائدہ ابن الفریس کہتا ہے "مجھ سے محمود بن غیلان نے بواسطۂ یزید بن ہارون بیان کیا کہ "اُس سے ولید۔ یعنی۔ ابن جمیل نے بواسطۂ قاسم۔ ابی امامہ سے یہ روایت کی ہے۔ "چار آئتیں اِس قسم کی ہیں جو عرش کے خزانہ سے نازل کی گئیں اور بجز اِن آیتوں کے اور کوئی آیت عرش کے خزانہ میں سے نہیں اُتاری گئی۔ (۱) آ سورہ ذٰلِكَ الْكِتَابُ " (۲) آیۃ الکرسی (۳) سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کا خاتمہ۔ اور (۴) سُوْرَۃُ الْکَوْثَر" + میں کہتا ہوں۔ سُوْرَۃ فَاتِحَۃ کی نسبت بھی بیہقی نے کتاب شعب میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ (رسول اللہ صلعم نے فرمایا) "بیشک جن چیزوں کو خداوند کریم نے مجھے احسان جتا کر عطا فرمایا ہے اُن میں سے ایک یہ بھی ہے۔ خداوند عالم نے ارشاد کیا "میں نے تجھکو فاتحۃ الکتاب عطا کی ہے اور یہ میرے عرش کے خزانوں میں کا تحفہ ہے" اور حاکم نے مَعْقِل بن یسارؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "مجھے فاتحۃ الْکِتَاب اور سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے خاتمہ کی آئتیں عرش کے نیچے سے عطا کی گئیں" اور ابن راہویہ اپنے مُسْنَد میں علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے فَاتِحَۃُ الْکِتَاب کی نسبت سوال کیا گیا تو اُنھوں نے کہا "مجھ سے نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ یہ سورۃ زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے نازل ہوئی ہے" + اور آخر سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے بارہ میں۔ دارمی نے اپنے مُسْنَد میں ایفع الکلاعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "کسی

لہ - بندہ مترجم کہتا ہے کہ اِس تعارض کا رفع کرنا بیحد آسان ہے کیونکہ جبرئیلؑ امین کے ساتھ جن محافظ فرشتوں کا آنا اِن دونوں روایتوں میں مذکور ہوا ہے وہ دائمی تھے اس لئے اُن کو مشائعت کرنیوالوں کے ضمن میں داخل کرنا لازم نہیں آتا۔ اں محافظ فرشتوں کے ماسوا جس قدر زائد فرشتے کسی سورۃ یا آیۃ کے ہمراہ بھیجے گئے اُن کو مشائعت کرنے والا کہا جا سکتا ہے اور اسی بنا پر ابن حبیب اور ابن النقیب وغیرہ نے مشیّع حصّوں کو ممتاز بنایا ہے + محمد حلیم انصاری ۱۲

شخص نے دریافت کیا تھا کہ "یارسول اللہ! آپ اپنے اور اپنی اُمت کے لئے کس آیت کا حاصل ہونا پسند فرماتے ہیں؟ تو رسول پاک صلعم نے فرمایا "سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے آخری حصّہ کی آیت کیونکہ وہ زیرِ عرش آلہی کے خزانۂ رحمت کا تحفہ ہے" + اور احمد وغیرہ نے عقبۃ بن عامر کی حدیث سے مرفوع طور پر روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "تم لوگ اِن دونوں آیتوں کو پڑھا کرو کیونکہ پروردگارِ عالم نے مجھے یہ دونوں آیتیں زیرِ عرش کے خزانہ سے عطا کی ہیں + اور اسی راوی نے حذیفہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "یہ سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے خاتمہ کی آیتیں مجھ کو زیرِ عرش کے خزانہ سے ملی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں" اور ابی ذرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "مجھ کو سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کے خاتمہ کی آیتیں زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہیں اور یہ مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں عطا ہوئی تھیں" + اور اِس حدیث کے بکثرت طریقے عمرؓ ۔ علیؓ ۔ اور ۔ ابن مسعودؓ وغیرہم سے بھی آئے ہیں + باقی رہی آیتَ الْکُرْسِیّ اُس کا ذکر معقل بن یسارؓ کی پچھلی حدیث میں آچکا ہے اور اُس کے علاوہ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "جس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم آیتَ الْکُرْسِیّ کو پڑھا کرتے تھے تو مسکرا فرماتے کہ یہ آیت زیرِ عرش کے کنز الرحمٰن کا تحفہ ہے" + اور ابو عبید نے علیؓ سے روایت کی ہے کہ علیؓ نے فرمایا "آیۃ الکرسی تمہارے نبی کو زیرِ عرش کے ایک خزانہ سے عطا کی گئی ہے اور تمہارے نبی سے قبل یہ آیت کسی کو نہیں ملی تھی" + مگر سُوْرَۃُ الْکَوْثَر کے متعلق مجھ کو کسی حدیث پر وقوف نہیں ہوا اور اس بارے میں ابی اُمامہ کا جو قول آیا ہے اُسے مرفوع حدیث کے قائم مقام سمجھا جائے گا کیونکہ اُس حدیث کو ابو الشیخ ۔ ابن حبان ۔ اور دیلمی ۔ وغیرہ نے بھی محمد بن عبد الملک الدقیقی سے بواسطہ یزید بن ہارون ۔ اُنہی سابقہ اسناد کے ساتھ مرفوعًا ابی اُمامہؓ سے روایت کیا ہے +

پندرھویں نوع قرآن کے وُہ حصّے جن کا نزول بعض سابق کے انبیاء پر بھی ہو چکا ہے اور وہ حصّے جن کا نزول محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں ہُوا ہے"

دوسری شق میں فَاتِحَۃُ الْکِتَاب ۔ آیَۃُ الْکُرْسِیّ ۔ اور سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ کا خاتمہ ۔ داخل

ہے جیساکہ قریب ہی کی پچھلی حدیثوں میں بیان ہو چکا ہے + اور اس کے علاوہ مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک فرشتہ آیا اور اُس نے کہا "آپ کو دو نوروں کی بشارت ہو جو صرف آپ کو دئے گئے ہیں اور آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں ملے۔ یہ دونوں نور فَاتِحَةُ الْكِتَاب۔ اور سُوْرَةُ الْبَقَرَة کے خاتمہ کی آئتیں ہیں" + اور طبرانی نے عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ "لوگوں نے سُوْرَةُ الْبَقَرَة کے اخیر کی دو آیتوں کے بارہ میں تردد کیا ہے یعنی "آمَنَ الرَّسُوْلُ سے خاتمہ سورۃ تک۔ پس بیشک اللہ نے ان کے ساتھ صرف محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برگزیدہ بنایا ہے" +

اور ابوعلید اپنی کتاب الفضائل میں کعب سے روایت کرتا ہے کہ اُنھوں نے کہا "محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو چار آئتیں ایسی دی گئیں جو موسےٰ علیہ السلام کو نہیں عطا ہوئی تھیں اور موسیٰ علیہ السلام کو ایک آیۃ ایسی ملی جو محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو نہیں عطا ہوئی + کعبؓ کہتے ہیں۔ محمد صلعم کو یہ آئتیں عطا ہوئیں۔ "لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ سے سُوْرَةُ الْبَقَرَة کے ختم تک تین آئتیں یہ اور چوتھی آیۃ الْكُرْسِيّ + اور موسےٰ علیہ السلام کو یہ ایک آیت عطا ہوئی۔ اَللّٰهُمَّ لَا تُوْلِجِ الشَّيْطَانَ فِي قُلُوْبِنَا وَخَلِّصْنَا مِنْهُ مِنْ اَجْلِ اَنَّ لَكَ الْمَلَكُوْتَ وَالْاَيْدَ وَالسُّلْطَانَ وَالْمُلْكَ وَالْحَمْدَ وَالْاَرْضَ وَالسَّمَاءَ الدَّهْرَ الدَّاهِرَ اَبَدًا اَبَدًا اٰمِيْنَ ٥ اٰمِيْنَ" + اور بیہقی نے شعب الایمان میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "سَبْعَ الطِّوَالِ یعنی سات طول سورتیں صرف ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو دی گئیں اور موسےٰ علیہ السلام کو اُن میں سے دو سورتیں دی گئی تھیں" پھر طبرانی بھی ابن عباسؓ سے مرفوعًا روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میری اُمت کو ایک ایسی چیز ملی ہے جو کسی پیغمبر کی اُمت کو نہیں نصیب ہوئی اور وہ مصیبت کے وقت "اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ" کہنا ہے" +

اور شق اوّل یعنی اُن قرآن کے حصوں کی مثالیں جو اور انبیائے سابقینؑ پر بھی نازل ہو چکے تھے ذیل میں × × × درج کی جاتی ہیں۔ حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "جس وقت سورۃ "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى" نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "كُلُّهَا فِي صُحُفِ اِبْرَاهِيْمَ وَمُوْسٰى" یعنی یہ ساری سُوْرَة ابراہیم اور موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں موجود ہے۔ پھر جب وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى کا نزول ہوا اور سلسلۂ نزول "وَاِبْرَاهِيْمَ الَّذِيْ وَفّٰى" تک پہنچ گیا تو آپ نے فرمایا "وَفّٰى اَنْ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰى تا قول تعالےٰ هٰذَا نَذِيْرٌ مِّنَ النُّذُرِ الْاُوْلٰى" + اور سعید بن منصور کہتا ہے کہ "مجھ سے خالد بن عبد اللہ بن السائب نے بواسطۂ عکرمہ۔ ابن

عباس رضؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی ہے" + اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے اِن لفظوں کے ساتھ بیان کیا ہے کہ "یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں سے نسخ کر دی گئی ہے" + اور السُّدی سے مروی ہے کہ "یہ سورۃ ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں بھی اُسی طرح موجود تھی جس طرح نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی" + اور فریابی کہتا ہے "خبر دی مجھ کو سفیان نے اپنے باپ سے اور اُس کے باپ نے عکرمہ سے سنا تھا وہ کہتے تھے کہ "اِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى" سے وہ آیتیں ہی مراد ہیں + (یعنی اِس سے قبل کی چند آیتیں "سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَّخْشٰى" سے وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى" تک - مترجم) اور حاکم نے قاسم کے طریق پر ابی امامہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "خدا نے ابراہیمؑ پر۔ محمد صلعم پر نازل کی ہوئی کتاب میں سے حسب ذیل آیتیں نازل کی ہیں "اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ" سے - وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيْنَ" تک "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" سے قولہ تعالےٰ "فِيْهَا خَالِدُوْنَ" تک "اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ - الآیۃ" اور سورۃ سَاَلَ کی آیتیں "اَلَّذِيْنَ هُمْ عَلٰى صَلَاتِهِمْ دَائِمُوْنَ" تا قولہ تعالےٰ "قَائِمُوْنَ" غرضیکہ خدا نے یہ حصے ابراہیمؑ اور محمد صلعم کے سوا کسی اور نبی کو پورے کر کے نہیں دئے" + اور بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "بیشک وہ - یعنی نبی صلے اللہ علیہ وسلم - توراۃ میں بھی اپنی بعض اُن صفات کے ساتھ موصوف ہیں جو قرآن میں آئی ہیں "یَا اَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّا اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِیْرًا وَّحِرْزًا لِّلْاُمِّیِّیْنَ" تا آخر حدیث" + اور ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "توراۃ "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ط ثُمَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ یَعْدِلُوْنَ" کے ساتھ آغاز۔ اور "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا" تا قولہ تعالےٰ - "وَكَبِّرْهُ تَكْبِیْرًا" پر ختم ہوئی ہے" + اور پھر اُنھی سے روایت کی گئی ہے کہ "توراۃ کا آغاز سُوْرَۃُ الْاَنْعَام کے آغاز "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ" ہی کے ساتھ ہوا ہے اور توراۃ کا خاتمہ سورۃ ہود کے "فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَیْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ" پر ہوا ہے" + اور کسی دوسرے راوی نے بھی کعبؓ ہی سے دیگر وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ "توراۃ میں سورۃ الْاَنْعَام کی دس آیتیں "قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَیْكُمْ - تا آخر سورۃ" نازل کی گئی ہیں" + اور ابو عبید نے بھی کعبؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "سب سے پہلے خدا نے توراۃ میں جس چیز کو نازل

فرمایا وہ سورۃ الانعام کی دس آیتیں ہیں "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۰ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ — الآیات"۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ کعبؓ کی اس کہنے سے یہ مراد ہے کہ ان آیتوں میں بھی وہی بات شامل ہے جو اُن دس آیتوں میں پائی جاتی ہے جنھیں خدا نے موسےٰ کے لئے توراۃ میں درج کیا ہے۔ کہ سب سے اوّل توحید باری۔ شرک کی ممانعت۔ جھوٹی قسم۔ نافرمانی والدین۔ قتل۔ زنا۔ چوری۔ فریب و دغا۔ اور غیروں کی ملکیت پر نظر ڈالنے کی ممانعت اور یوم سبت (شنبہ) کی تعظیم کا حکم دیا گیا ہے۔ اور دارقطنی نے بریدہؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں تجھ کو ایک ایسی آیت بتاتا ہوں جو سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر ہرگز نازل ہی نہیں ہوئی۔ "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم"۔ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو رہے ہیں جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے پہلے کسی نبی پر نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ وہ سلیمانؑ بن داؤدؑ ہوں "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم"۔ اور حاکم نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ "یہ آیت توراۃ میں سات سو آیتوں کے برابر مرتبہ رکھتی ہے "یُسَبِّحُ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ" سُورَةُ الْجُمُعَةِ کی پہلی آیت"۔

فائدہ اس نوع میں وہ قول بھی داخل ہو سکتا ہے جسے ابن ابی حاتم نے محمد بن کعب القرظی سے نقل کیا کہ اُس نے کہا "یوسفؑ کو جو برہان دکھائی گئی تھی وہ کلام اللہ کی تین آیتیں تھیں۔ (۱) "وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ۰" (۲) "وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ — الآیۃ" اور (۳) قولہ تعالےٰ "أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ" اور محمد بن کعب کے سوا کسی اور شخص نے چوتھی آیۃ "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا — الآیۃ" کا بھی اضافہ کیا ہے۔ اور ابن ابی حاتم ہی نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کی ہے کہ وہ خداوند کریم کے قول "لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ" کی تفسیر میں بیان کرتے تھے کہ یوسف علیہ السلام نے اُس وقت قرآن کریم کی ایک آیت مشاہدہ کی تھی جس نے اُن کو فعل بد میں مبتلا ہونے سے منع کیا اور وہ آیت اُن کے لئے دیوار کی سطح پر نمایاں کی گئی تھی"۔

سولھویں نوع قرآن کے اُتارے جانے کی کیفیت

اس نوع میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ قرآن کریم کیونکر اور کن حالتوں سے نازل کیا گیا

اور اِس نوع میں چند مسائل ہیں +

مسئلۂ اولیٰ - قال اللہ تعالےٰ "شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْہِ الْقُرْاٰنُ" اور فرمایا "اِنَّآ اَنْزَلْنٰہُ فِیْ لَیْلَۃِ الْقَدْرِ" + کلامِ مجید کے لوحِ محفوظ سے اتارے جانے کی کیفیت میں تین مختلف قول آئے ہیں جن میں سے **ایک قول** جو صحیح اور مشہور تر ہے یہ ہے کہ **کلام** لیلۃ القدر میں ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر بھیجدیا گیا اور پھر اُس کے بعد **بیس** یا **تیئس** - یا **پچیس** سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کرکے رُوئے زمین پر نازل کیا جاتا رہا + مدت کا اختلاف رسول اللہ صلعم کے قیام مکہ کے زمانہ سے وابستہ ہے کیونکہ مبعوث برسالت ہونے کے بعد سے ایک قول پر آپ صرف **دس** سال دوسرے قول سے **تیرہ** سال اور تیسرے قول کے لحاظ سے **پندرہ** سال مکہ میں رہے تھے - **حاکم** - **بیہقی** اور دیگر راویوں نے **منصور** کے طریق پر بواسطۂ **سعید بن جُبیر** - **ابن عباسؓ** سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "قرآن شبِ قدر میں اکٹھا اور ایک ہی مرتبہ آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور وہ مواقع نجوم کے مطابق تھا (یعنی جس طرح باختلافِ اوقات اُسے نازل کیا جانا ارادۂ الٰہی میں تھا اسی کے مطابق ترتیب رکھی گئی تھی نہ کہ لوحِ محفوظ کی ترتیب - مترجم -) اور پھر خداوندِ کریم اُس کا ایک ٹکڑا دوسرے حصہ کے بعد پے در پے نازل فرمایا کرتا تھا اور **حاکم** - نیز **بیہقی** اور **نسائی** نے **داؤد بن ابی ہند** کے طریق سے بروایت **عکرمہ** از **ابن عباسؓ** بیان کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "قرآن قدر کی رات میں یکبارگی مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر اُس کے بعد وہ **بیس** سال کے عرصہ میں نازل کیا گیا" بعد ازاں **ابن عباسؓ** نے یہ آیۂ کریمہ پڑھی "وَلَا یَاْتُوْنَکَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰکَ بِالْحَقِّ وَاَحْسَنَ تَفْسِیْرًا وَ قُرْاٰنًا فَرَقْنٰہُ لِتَقْرَاَہٗ عَلَی النَّاسِ عَلٰی مُکْثٍ وَّ نَزَّلْنٰہُ تَنْزِیْلًا" + اور اسی حدیث کو **ابن ابی حاتم** نے بھی اسی وجہ سے روایت کیا ہے مگر **ابن ابی حاتم** کی روایت کے آخر میں اتنی بات زائد ہے کہ "پھر جس وقت مشرک لوگ کوئی نئی بات کرتے تھے تو اُس وقت خدا بھی اُن کے لئے نیا جواب دیتا تھا" + اور **حاکم** اور **ابن ابی شیبہ** نے **حسان بن حریث** کے طریق پر بواسطۂ **سعید بن جُبیر** - **ابن عباسؓ** سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "قرآنِ ذکر سے جُدا کر کے آسمانِ دنیا کے **بیت العزۃ** میں لا رکھا گیا اور پھر جبریلؑ اُسے لے لے کر نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر نازل کرنے لگے" اِس حدیث کے تمام اسناد صحیح ہیں + اور **طبرانی** دوسری وجہ پر **ابن عباسؓ** سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا "قرآن ماہ رمضان اور قدر کی رات میں آسمانِ دنیا پر یکبارگی اُتارا گیا اور پھر اُس کا نزول متفرق طور سے ہوتا رہا" اِس حدیث کے اسناد قابلِ گرفت نہیں ہیں + اور **طبرانی** اور **بزار** دونوں نے ایک دوسری وجہ پر اُنھی سے

روایت کی ہے کہ "قرآن کا نزول ایک ہی مرتبہ ہوُا یہاں تک کہ وہ آسمانِ دنیا کے بیت العزۃ میں لاکر رکھدیا گیا اور جبریلؑ نے اُسے محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر بندوں کے کلام اور اعمال کے جواب میں نازل کیا" + اور ابن ابی شیبۃ نے کتاب **فضائل القرآن** میں ابن عباسؓ ہی سے ایک اور وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ "قرآن لیلۃ القدر میں جبریلؑ کو یکبارہی دے دیا گیا پھر جبریلؑ نے اُسے بیت العزۃ میں رکھدیا اور اس کے بعد اُس کو تھوڑا تھوڑا کرکے نازل کرنے لگے"۔ اور ابن مردویہ اور بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں السُّدی کے طریق سے بواسطۂ محمد۔ از ابن ابی المجالد۔ از مقسم۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے عطیۃ بن الاسود نے سوال کیا اور کہا "باری تعالیٰ کے قول "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ" اور "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" سے میرے دل میں (عجب) شک پڑگیا ہے کیونکہ (جہاں تک معلوم ہوسکا) قرآن کا نزول شوال۔ ذیقعدہ۔ ذیحجہ۔ محرم۔ صفر۔ اور ربیع۔ کے مہینوں میں بھی ہوتا رہا ہے؟" ابن عباسؓ نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا "بیشک قرآن ماہ رمضان اور شب قدر میں سب یکبارہی نازل کردیا گیا تھا اور پھر وہ نزول کے متفرق موقعوں پر آہستہ آہستہ مہینوں اور دنوں میں اُترتا رہا" ابو شامہ کہتا ہے کہ اس حدیث میں ابن عباسؓ کے قول "رِسْلًا" سے آہستگی اور توقف مراد ہے اور "مواقع النجوم" کے معنے یہ ہیں کہ جس طرح ستارے گرا کرتے ہیں اسی طرح قرآن کا بھی رفتہ رفتہ نزول ہوُا۔ اور حدیث کا مدعا یہ ہے کہ قرآن پہلے شب قدر میں سب یکجا اُتر آیا اور پھر اُس کا نزول واقعات کے لحاظ سے بتفریق ہوتا رہا یعنی وہ یکے بعد دیگرے ٹھیر ٹھیر کر اور آہستگی کے ساتھ اُترتا رہا +

دوسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا نزول آسمانِ دنیا پر بیس[20] اور تیئیس[23] یا پچیس[25] قدر کی راتوں میں اس طرح پر ہوُا کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں جس قدر حصہ ایک سال کے عرصہ میں خدا کو نازل کرنا منظور ہوتا اُتنا ایک دفعہ آسمانِ دُنیا پر اُتار دیا جاتا اور پھر وہاں سے وہی حصہ بتفریق تمام سال کے اندر نازل ہوُا کرتا + اور اس قول کو امام فخر الدین رازی نے بحث کے طور پر ذکر کیا ہے اور کہا ہے "احتمال ہوتا ہے کہ ہر ایک لیلۃ القدر میں قرآن کا اُتنا حصہ لوح محفوظ سے آسمانِ دُنیا پر نازل کیا جاتا رہا ہو جس کے نازل کئے جانے کی آدمیوں کو ضرورت ہونے والی تھی اور پھر اُس کو روکدیا جاتا تھا" مگر دیکھنا یہ ہے کہ بہترین قول کون ہے یہ دوسرا یا وہ پہلا؟ + ابن کثیر کا قول ہے "یہ قول جسے رازی نے احتمال قرار دیا ہے اُس کو قرطبی نے مقاتل بن حیّان سے نقل کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ اجماع (اتفاق رائے) قرآن کے نزول

لہ ثُمَّ جُعِلَ يُنَزَّلُ تَنْزِيلًا +

محفوظ سے یکبارگی ہی آسمان دُنیا پر بیت العزۃ میں اُتارے جانے کی بابت پایا گیا ہے + میں
کہتا ہوں مقاتل ہی کیطرح حلیمی - اور ماوردی - بھی اُسی بات کے قائل ہیں جو مقاتل نے کہی
ہے اور ابن شہاب کا قول کہ "قرآن کا سب سے آخری حصہ جس کا زمانہ عرشِ اعظم کے ساتھ
نزدیک ہے وہ آیۃ دین ہے" یہ بھی مقاتل کے قول سے موافقت رکھتا ہے +

اور تیسرا قول یہ ہے کہ قرآن کا اُتارا جانا لیلۃ القدر سے آغاز ہوا تھا اور پھر اس کے
بعد وہ تمام مختلف اوقات میں بتفریق نازل ہوتا رہا + شعبی اسی بات کا قائل ہے + ابن حجر
شرح بخاری میں لکھتے ہیں کہ صحیح اور قابل اعتماد پہلا قول ہی مانا گیا ہے + اور وہ کہتا ہے کہ
"ماوردی نے ایک چوتھا قول بھی بیان کیا ہے جو یہ ہے کہ "قرآن کا نزول لوح محفوظ سے مکمل
ایک ہی مرتبہ ہوا اگر محافظ فرشتوں نے اُسے بتفریق بیس راتوں میں جبریلؑ کے حوالہ کیا اور
جبریلؑ نے اُس کو بیس سال کے عرصہ میں تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا"
مگر یہ قول بھی عجیب و غریب ہے + ہاں اتنی بات قابل اعتماد ہے کہ جبریلؑ ماہ رمضان میں رسول
اللہ صلعم کے ساتھ اُس قدر حصہ قرآن کا دَور ضرور کیا کرتے تھے جس کو وہ تمام سال کے عرصہ
میں بتفریق لاتے رہتے تھے + اور ابوشامۃ کہتا ہے "اس قول کے قائل نے پہلے اور
دوسرے دونوں قولوں کو باہم جمع کرنے کے ارادہ سے ایسی بات کہی ہے" + میں کہتا ہوں
ماوردی بھی یہی بیان کرتا ہے کہ یہ قول ابن حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے
روایت کیا اور کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا "قرآن سب کا سب ایک ہی مرتبہ خدا کے
پاس لوح محفوظ سے کرام الکاتبین لکھنے والوں کے پاس آسمانِ دنیا پر اُتر آیا - پھر ان لکھنے
والوں نے اُسے بیس راتوں میں بتفریق جبریلؑ کے حوالہ کیا اور جبریلؑ نے اُس کو بیس سال کے
عرصہ میں بتدریج تھوڑا تھوڑا کر کے نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا" +

تنبیہ (۱) کہا گیا ہے کہ قرآن کے یکبارگی آسمان پر نازل کئے جانے میں یہ
راز ہے کہ خود قرآن اور جس پر وہ نازل کیا جانے والا ہے اس طریقہ
سے دونوں کی عزت بڑھائی جائے یعنی ساتوں آسمانوں کے رہنے والوں پر یہ بات ظاہر
کی جائے کہ یہ (قرآن) سب سے آخری آسمانی کتاب ہے جو رسولوں کے سلسلہ کو ختم کرنے
والے اور برگزیدہ ترین قوم کے ہادی پر نازل کی جائے گی اور ہم نے اسے ان پر نازل کرنے
کے واسطے اُن کے قریب کر دیا ہے اور اگر حکمت خداوندی اس کتاب کو بلحاظ واقعات کی بمقتضائے
کے اُن لوگوں تک بتفریق پہنچانے کی مقتضی نہ ہوتی تو ضروری تھا کہ جس طرح اس سے قبل
کی تمام آسمانی کتابیں ایک ہی مرتبہ وسطے زمین پر نازل کر دی گئی تھیں یہ بھی اُسی طرح ایک ساتھ

زمین پر اتار دی جاتی لیکن خداوند عالم نے اِس کتاب اور اس سے سابق کی آسمانی کتابوں میں
یہ فرق کر دیا کہ اس کو دو مرتبے عطا کئے اوّل ایک ہی دفعہ مکمل نازل کرنے کا اور دوسرا بتفریق
نازل فرمانے کا۔ تاکہ اِس طرح پر اُس شخص کی عزت و عظمت دوبالا ہو جائے جس پر یہ کتاب
نازل کی جاتی ہے "+ اس بات کو ابوشامۃ نے کتاب المرشد الوجیز میں ذکر کیا ہے + اور
حکیم الترمذی کا قول ہے کہ " پورے قرآن کو ایک ہی مرتبہ میں آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کا یہ
مدعا تھا کہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے مبعوث کرنے کے ذریعہ سے مسلمانوں کی قوم کو رحمت باری کا
جو پورا حصہ عطا ہُوا تھا یہ قوم اُس عطیہ کو بآسانی حاصل کر سکے اور اس کی شکل یہ تھی کہ محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کا مبعوث ہونا مخلوق کے لئے رحمت تھا۔ جس وقت رحمت کا دروازہ کھلا اُس سے
محمد صلے اللہ علیہ وسلم اور قرآن کریم دونوں ساتھ ہی باہر نکلے۔ لیکن قرآن آسمانِ دنیا کے بیت
العزۃ میں رکھدیا گیا تاکہ وہ دنیا کی حد میں داخل ہو جائے اور نبوت کو محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے
قلب میں جگہ دی گئی اِس کے بعد جبریلؑ پہلے رسالت اور پھر وحی لے کر اُن کے پاس آئے
گویا پروردگار عالم نے چاہا کہ اُس کے رسول محمد صلعم اِس رحمت کو جو خدا کی جانب سے اُن کی اُمت
کا حصہ مقرر کی گئی ہے اپنی تحویل میں لے لیں اور پھر اُسے اُمت تک پہنچائیں "+ اور سخاوی نے
اپنی کتاب جمال القراء میں لکھا ہے کہ " قرآن کو ایک مرتبہ ہی مکمل کر کے آسمانِ دنیا پر نازل کرنے
میں فرشتوں کی نظروں میں آدمیوں کی عزت و شان کا بڑھانا مقصود تھا اور اُنھیں دکھانا تھا کہ خدا کی
عنایت نسلِ آدم پر کس قدر ہے اور وہ اُن پر کتنی رحمت فرماتا ہے۔ اور اسی غرض سے سُورۃ الانعام
کی مشائعت میں ستر ہزار فرشتے بھیجے گئے نیز جبریلؑ کو حکم ملا کہ پہلے قرآن معزز (کرام الکاتبین)
کاتبوں کو سُنا کر اُنھیں اُس کے لکھ لینے اور تلاوت کرتے رہنے کی ہدایت کر دے + اور پھر
اِس میں یہ خوبی بھی ہے کہ ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم اور موسیٰؑ کو اپنی آسمانی کتابوں کے یکبار
ہی نازل ہونے میں برابر بنا کر محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو یہ فضیلت بھی عطا کی کہ اُن کی کتاب اُن پر تھوڑی
تھوڑی کر کے نازل فرمائی تاکہ وہ اُسے حفظ کر سکیں "+ ابوشامۃ کا قول ہے " اس مقام پر کوئی یہ
اعتراض کر سکتا ہے کہ آیا قولہ تعالے " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ " منجملہ اُسی قرآن کے ہے جس
کا نزول ایک ہی مرتبہ میں ہُوا تھا۔ یا نہیں؟ اگر یہ قول منجملہ اُسی یکبارگی نازل ہونے والے قرآن
کے ہے تو یہ عبارت کس طرح صحیح ٹھیرے گی؟ + میں اُس کو یوں جواب دیتا ہوں کہ اس قول
کی صحت کی دو شکلیں ہیں پہلی شکل یہ ہے کہ کلام کے معنے یہ قرار دئے جائیں " ہم نے اُس کے
لیلۃ القدر میں نازل کئے جانے کا حکم دیا اور اِس بات کو ازل ہی سے فیصل اور مقدر کر چکے
اور دوسری شکل یہ ہے کہ " یہاں پر لفظ تو صیغۂ ماضی کا برتا گیا ہے لیکن اُس کے معنے استقبال

کے لئے ہیں یعنی خداوند کریم یہ کہتا ہے کہ " ہم اُس کو لیلۃ القدر میں یکبارگی نازل فرمائیں گے " +
(۲) ابو شامۃ ہی کا قول ہے کہ " بظاہر آسمانِ دنیا پر یکبارگی نزولِ قرآن کا وقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے قبل معلوم ہوتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا نزول ظہورِ نبوتِ محمد صلعم کے بعد ہو " + میں کہتا ہوں کہ دوسری شق ہی زیادہ واضح ہے اور پہلے جس قدر آثار ابن عباسؓ سے روایت کئے گئے اُن کی عبارت صراحتاً اسی بات پر دلالت کر رہی ہے + اور ابن حجر شرح بخاری میں لکھتے ہیں " احمد اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں واثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " توراۃ کا نزول رمضان کی چھ تاریخیں گزرنے کے بعد۔ انجیل کا نزول اُس کی تیرہ تاریخیں گزرنیکے بعد ہُوا " + اور ایک دوسری روایت میں اتنا اور بھی آیا ہے کہ " اور صحفِ ابراہیم کا نزول اُس کی پہلی شب میں ہُوا " + ابن حجر کہتا ہے یہ حدیث خداوند کریم کے قول " شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْآنُ " اور قولہ تعالےٰ " اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ " دونوں کے ساتھ مطابق اُترتی ہے۔ کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ اُس سال لیلۃ القدر وہی رات رہی ہو اور اُسی میں سب کا سب قرآن یکبارگی آسمانِ دُنیا پر اُتار دیا گیا ہو اور پھر چوبیسویں تاریخ کے دن میں " اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ " کا نزول زمین پر ہُوا ہو " + میں کہتا ہوں مگر اس بات کو مان لینے میں یہ اشکال کیسا آپڑتا ہے کہ مشہور قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ماہ ربیع الاوّل میں ہوئی تھی اور نزول قرآن رمضان میں ہُوا تو بعثت اور نزولِ وحی کا زمانہ ایک کیونکر ہو گا ؟ + لیکن اس کا جواب یُوں دیا جا سکتا ہے کہ اہل سِیَر کے بیان سے پہلے رسول اللہ صلعم کو اپنے ماہ ولادت میں رویائے صادقہ کے ذریعہ سے نبوت بلنا ثابت ہُوا ہے اور اُنھوں نے چھ ماہ تک رویائے صادقہ آتے رہنے کے بعد پھر بیداری میں آپ پر وحی اُترنے کا ذکر کیا ہے + اس بات کو بیہقی اور دیگر راویوں نے بھی بیان کیا ہے + البتہ حدیث سابق پر وُہ حدیث ضرور اِشکال وارد کرتی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے کتاب فضائل القرآن میں ابی قلابہؓ سے روایت کیا ہے کہ ابی قلابہ نے کہا " تمام (آسمانی) کتابیں ماہ رمضان کی چوبیسویں شب میں ہی کامل کر کے نازل کی گئی ہیں " +
(۳) ابو شامۃ ہی اس بات کو بھی کہتا ہے کہ اگر کوئی قرآن کے بتفریق نازل ہونے کا راز دریافت کرے اور کہے کہ اُسے بھی تمام کتب آسمانی کی طرح یکبارگی ہی کیوں نہیں نازل کیا گیا ؟ تو ہم اُسے یہ جواب دینگے کہ اس سوال کا جواب خود پروردگار عالم نے دے دیا ہے چنانچہ حق تعالےٰ فرماتا ہے " وَقَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً " اُن کی مراد ہے کہ جس طرح رسول صلعم سے پہلے دوسرے رسولوں پر آسمانی کتابیں ایک

ہی مرتبہ مکمل نازل ہوئی تھیں۔ پھر خداوندکریم نے اپنے قول "کَذَالِکَ" سے اس کا جواب دیا ہے یعنی ہم نے قرآن کو اسی طرح بتفریق اس لئے نازل کیا "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَکَ" یعنی تاکہ ہم اُس کے ذریعہ سے تمہارے قلب کو قوی بنائیں۔ اس لئے کہ جب ہر ایک معاملہ میں تجدید وحی ہوتی رہے گی تو وہ قلب کو خوب قوی بنا سکے گی اور مرسل الیہ کے ساتھ حد درجہ کی عنایت رکھنا ظاہر کرے گی پھر اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ نبی کے پاس فرشتہ بکثرت آتا رہے اور ہر وقت اُس سے ملنے کا موقع حاصل ہونے کے علاوہ بارگاہ خداوندی سے آئے ہوئے پیام کو سننے کا بھی شرف حاصل ہو جس کی وجہ سے ناقابل بیان مسرت دل میں پیدا ہوتی ہے اور یہی باعث ہے کہ بہترین وحی وہ ہوتی تھی جو رمضان میں نازل ہوتی تھی اس لئے کہ اس مہینے میں رسول اللہ صلعم کو جبریلؑ سے بکثرت ملنے کا اتفاق ہُوا کرتا تھا + اور کہا گیا ہے کہ "لِنُثَبِّتَ بِهٖ فُؤَادَکَ" کے معنے یہ ہیں کہ "تاتم اُسے حفظ کرسکو" کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُمّی تھے نہ پڑھ سکتے تھے اور نہ لکھنا جانتے تھے اس واسطے قرآن آپ پر تفریق کے ساتھ نازل کیا گیا تاکہ آپ کو اُس کا یاد رکھنا بخوبی ممکن ہو سکے۔ بخلاف اس کے دوسرے انبیاء لکھے پڑھے لوگ تھے اور وہ تمام صحیفۂ آسمانی کو یاد رکھ سکتے تھے + اور ابن فورک کہتا ہے "بیان کیا گیا ہے کہ توراۃ کا نزول یکبارگی اس واسطے ہُوا تھا کہ وہ ایک پڑھے لکھے نبی پر نازل ہوئی تھی یعنی موسٰیؑ پر۔ اور قرآن کو خدا نے بتفریق اس واسطے نازل فرمایا کہ وہ غیر مکتوب ہونے کے علاوہ ایک اُمّی نبی پر اُتارا جاتا تھا" + اور ابن فورک کے سوا کسی اور کا قول ہے "قرآن کے یکبارگی نازل نہ کئے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں سے کچھ حصہ ناسخ ہے اور بعض حصہ منسوخ اور ناسخ و منسوخ دونوں بغیر اس کے کہ الگ الگ نازل ہوں ٹھیک نہیں ہو سکتے تھے پھر قرآن میں اور حصے بھی ہیں جن میں سے کوئی کسی سوال کا جواب ہے۔ اور کوئی کسی قول یا فعل کی ناپسندیدگی عیان کرتا ہے + اور یہ بات پہلے ابن عباسؓ کے قول میں بیان ہو چکی ہے کہ اُنھوں نے کہا "اور اُسے (قرآن کو) جبریلؑ نے بندوں کے کلاموں اور اعمال کے جواب میں زمین پر آتارا" ابن عباسؓ نے اپنے اس قول سے خداوندکریم کے ارشاد "لَا یَاْتُوْنَکَ بِمَثَلٍ اِلَّا جِئْنٰکَ بِالْحَقِّ" کی تفسیر فرمائی ہے۔ اور اس بات کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے + خلاصہ یہ ہے کہ کلام کے بتفریق نازل کئے جانے کی بابت اس آیت میں دو حکمتوں کا بیان پایا جاتا ہے +

تذنیب۔ جن لوگوں کے اقوال اوپر بیان ہو آئے۔ اُنھوں نے دیگر تمام کتب آسمانی کو یکبارگی نازل شدہ بتایا ہے اور یہ بات تمام علماء کے نزدیک اس قدر مشہور ہے کہ قریب

قریب اس پر اجماع معلوم ہوتا ہے + مگر میں نے بعض اپنے زمانہ کے فاضلوں کو اس بات سے منکر پایا۔ وہ اُسے بے دلیل بتاتے اور کہتے ہیں کہ صحیح و درست امر یہ ہے کہ سابقہ آسمانی کتابیں بھی قرآن ہی کی طرح متفرق کر کے نازل کی گئی تھیں۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ نہیں وہی پہلا قول درست ہے اور اس کی دلیلیں یہ ہیں۔ اوّل وہی پہلی آیت یعنی۔ وَقَالَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لَوْلَا اُنْزِلَ عَلَیْهِ الْقُرْاٰنُ ۔ الآیۃ) اس کی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے سعید بن جُبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "یہودیوں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کیا کہ "یا ابا القاسم! یہ قرآن کیوں اُسی طرح ایک مرتبہ نہیں نازل کیا گیا جس طرح موسےؑ پر توراۃ نازل ہوئی تھی؟" اُس وقت یہ آیت اُتری " اور اسی راوی نے بھی روایت دوسری وجہ سے بھی بیان کی ہے جس میں "مشرک لوگوں نے کہا" کے لفظ آئے ہیں + پھر اسی طرح کے اقوال قتادہؓ اور اُلسّدی سے بھی روایت کئے ہیں۔ لیکن اب بھی اگر کوئی یہ کہے کہ "قرآن میں تو اس کی کوئی تصریح نہیں آئی ہے بلکہ جو کچھ زور ہے وہ کفار کا قول ثابت ہونے پر منحصر ہے" تو میں اُس کو جواب دیتا ہوں کہ خدا کا اس بارہ میں کفار کی تردید سے سکوت فرمانا اور محض قرآن کے تفریق نازل کرنے کی حکمت بیان کر کے رہ جانا ہی اسبات کی صحت کی دلیل ہے ورنہ اگر تمام آسمانی کتابیں بتفریق نازل ہوئی ہوتیں تو کفار کی تردید میں اتنا ہی کہدینا کافی تھا کہ "خدا نے سابقہ انبیاء پر جو کتابیں نازل کی ہیں اُن میں بھی اُس کا یہی طریقہ رہا ہے" کیونکہ اسی طرح پر پروردگار عالم نے اُن کے کئی اعتراضوں کی صریحاً تردید فرمائی ہے۔ مثلاً کفار کا قول بیان کرتے ہوئے خداوند کریم فرماتا ہے۔ "فَقَالُوْا مَا لِهٰذَا الرَّسُوْلِ یَاْكُلُ الطَّعَامَ وَ یَمْشِیْ فِی الْاَسْوَاقِ" اور پھر اس کا جواب یوں دیتا ہے "وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ اِلَّا اِنَّهُمْ لَیَاْكُلُوْنَ الطَّعَامَ وَ یَمْشُوْنَ فِی الْاَسْوَاقِ" + اور کفار نے کہا "اَبَعَثَ اللّٰهُ بَشَرًا رَّسُوْلًا" تو خدا نے اُنھیں یوں جواب دیا "وَمَا اَرْسَلْنَا قَبْلَكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِیْ اِلَیْهِمْ"۔ یا کفار نے کہا کہ یہ رسول کیونکر ہو سکتا ہے اِس کو تو عورتوں کی طرف رغبت ہے۔ اس کا جواب خدا نے یہ دیا "وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ اَزْوَاجًا وَّ ذُرِّیَّةً" وغیرہ + دوسری دلیل خداوند کریم کا وہ قول ہے جو اُس نے موسےٰؑ کے تجلّی آلہی دیکھکر بیہوش ہو جانے کے دن اُن کو توراۃ عطا فرمانے کے بارہ میں لکھا ہے "فَخُذْ مَا اٰتَیْتُكَ وَكَتَبْنَا لَهٗ فِی الْاَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَیْءٍ مَّوْعِظَةً وَّ تَفْصِیْلًا لِّكُلِّ شَیْءٍ ۔ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ ۔ وَ اَلْقَى الْاَلْوَاحَ ۔ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُّوْسَى الْغَضَبُ اَخَذَ الْاَلْوَاحَ وَ فِیْ نُسْخَتِهَا هُدًى وَّ رَحْمَةٌ ۔ وَ اِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ

وَظَنُّوْٓا اَنَّهٗ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوْا مَآ اٰتَيْنٰكُمْ بِقُوَّةٍ ۔" دیکھو یہ سب آیتیں اس بات پر دلالت کررہی ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو توراۃ ایک ہی مرتبہ میں عطا ہوئی تھی + اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق سے ابن عباس رض کی یہ روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا "موسیٰ کو توراۃ سات زبرجد کی تختیوں میں لکھی ہوئی عطا ہوئی تھی اور اس میں ہر چیز کی ہدایت اور نصیحت درج تھی پھر جس وقت وہ توراۃ کو لے کر اپنی قوم میں آئے تو دیکھا کہ بنی اسرائیل گائے کے بچھڑے کی پرستش میں مصروف ہیں یہ حالت دیکھ کر موسیٰ علیہ السلام کو اس قدر غصہ آیا کہ انھوں نے توراۃ کی تختیاں پٹک دیں اور وہ پارہ پارہ ہوگئیں۔ لہذا خدا نے ان میں سے چھ تختیاں - یعنی (۶/۷) حصے توراۃ کے ۔ واپس لے لئے اور صرف ایک حصہ بنی اسرائیل کے لئے باقی رکھا + اور اسی راوی نے جعفر بن محمد کے طریق سے بواسطۂ اس کے باپ کے اس کے دادا سے مرفوع کرکے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "جو تختیاں موسیٰ پر نازل کی گئی تھیں وہ جنت کے درخت سدرہ کی لکڑی سے بنی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ہاتھ تھا " + اور نسائی وغیرہ نے ابن عباس رض سے حدیث نتوق (پہاڑ بلند کرنے) میں روایت کی ہے کہ " موسیٰ نے غصہ فرو ہونے کے بعد تختیوں کو اٹھالیا اور اپنی قوم کو خدا کے وہ فرائض بجالانے کا حکم دیا جن کی تبلیغ کا انھیں حکم ملا تھا مگر بنی اسرائیل پر وہ احکام الٰہی گراں گزرے اور انھوں نے ان کے ماننے سے انکار کیا یہانتک کہ خداوند سبحانہ نے پہاڑ کو اکھیڑ کر سائبان کیطرح انکے سروں پر جھکا دیا اور جب پہاڑ نہایت نزدیک آگیا اور بنی اسرائیل ڈرے کہ اب وہ ان پر گر ہی پڑے گا تو انھوں نے مجبوراً احکام الٰہی کو ماننے کا اقرار کیا " + اور ابن ابی حاتم نے ثابت بن الحجاج سے روایت کی ہے کہ "بنی اسرائیل کو توراۃ یکبارگی دیگئی تو وہ ان پر گراں گزری اور انھوں نے اس کے لینے سے انکار کیا یہانتک خدا نے ان پر پہاڑ کو جھکا کر انھیں اس کے سایہ میں کردیا پھر انھوں نے ڈرکر توراۃ کا لینا قبول کیا " + غرضیکہ یہ سب سلف کے صحیح اقوال بصراحت بتاتے ہیں کہ توراۃ کا نزول یکبارگی ہوا تھا + اور ان میں کے آخری اثر سے قرآن کے تفریق نازل کرنے کی ایک اور حکمت بھی ماخوذ ہوتی ہے جو یہ ہے کہ بہ نسبت یکبارگی نازل ہونیکے اس کا بتدریج اترنا مومنین کو اسے قبول کرنے کی زیادہ رغبت دلاسکا ورنہ اگر وہ سب ایک ساتھ ہی نازل کردیا جاتا تو اکثر آدمی اس کے فرائض اور مناہی کی کثرت سے اکتا جاتے اور اسے قبول کرنے سے نفرت کرتے - اور اس بات کی توضیح اس قول سے بھی ہوتی ہے جس کو بخاری نے بی بی عائشہ رض سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے فرمایا "قرآن کا سب سے پہلے نازل ہونیوالا

حصہ مفصل کی ایک ایسی سورۃ تھی جس میں جنت و دوزخ کا ذکر ہے۔ یہاں تک کہ جس وقت لوگ بکثرت اسلام لانے لگے اُس وقت حلال و حرام کے احکام نازل ہوئے" کیونکہ اگر پہلے ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم تو اسے کبھی نہیں چھوڑنے کے یا حکم آتا کہ زنا نہ کرو تو لوگ کہتے ہم اسے کبھی نہ مانیں گے اس لئے کہ اُن کے دلوں پر اُسوقت تک اسلام اور حق کی صداقت پوری طرح اثر انداز نہیں ہوئی تھی + اور میں نے علامہ مکی کی کتاب الناسخ والمنسوخ میں بھی اس حکمت کو بصراحت مندرج پایا ہے +

فصل

صحیح احادیث اور اقوال وغیرہ سے جس قدر پتا لگایا جاسکا ہے اُس سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کا نزول ضرورت کے مطابق پانچ۔ دس۔ یا۔ اس سے زیادہ اور کم آیتوں کی تعداد میں ہوتا رہا ہے + اور صحیح اقوال سے افک (تہمت لگانے) کے قصہ میں ایک بار دس آیتوں اور سُورۃ المومنین کے آغاز کی دس آیتوں کا ایک ہی مرتبہ میں نازل ہونا ثابت ہُوا ہے اور "غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ" باوجود جزو آیۃ ہونے کے تنہا نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالےٰ "وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً۔ تا آخر آیۃ" آیت کے ابتدائی حصہ کے بعد نازل ہوا تھا جیسا کہ ہم اس بات کو اسباب نزول کے بیان میں لکھ آئے ہیں اور یہ بھی آیت کا ایک ٹکڑا ہے + اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں عکرمۃ سے قولہ تعالےٰ "بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ" کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑا تھوڑا کر کے پے در پے تین۔ چار۔ اور پانچ۔ آیتوں کی مقدار سے نازل فرمایا ہے" اور نکزاوی نے کتاب الوقف میں بیان کیا ہے کہ "قرآن متفرق طور پر۔ ایک۔ دو۔ تین۔ چار۔ اور اس سے زائد آیتوں کی تعداد میں بھی نازل ہوتا رہا ہے" + اور ابن عساکر نے ابی نضرۃ کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ابو سعید خدری رضؓ قرآن کی تعلیم دیتے تو پانچ آیتیں صبح کو اور پانچ آیتیں شام کے وقت پڑھاتے اور کہا کرتے کہ جبریلؑ نے قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے اُتارا ہے" + اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں بطریق ابی خلدہ۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "قرآن کو پانچ پانچ آیتیں کر کے لکھو کیونکہ جبریلؑ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر پانچ پانچ آیتوں کی مقدار میں نازل کیا کرتے تھے" + اور ایک ضعیف طریقہ پر علیؓ سے مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا "قرآن پانچ پانچ

ہی آیتوں کی مقدار میں نازل کیا گیا مگر سُورۃ الانعام اس سے مستثنےٰ ہے اور جو شخص قرآن کو پانچ پانچ آئتیں کرکے یاد کرے گا وہ اُسے کبھی نہ بھولے گا“ + اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ اگر نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف اسی قدر قرآن کا اُتارا جانا صحیح ثابت ہو تو اسکے معنے یہ ہونگے کہ آپ اتنا حصّہ یاد کر لیتے تھے تو پھر باقی حصّہ اور کبھی آپ پر نازل ہوتا تھا۔ نہ یہ کہ خاصکر اسی مقدار میں قرآن کا نزول ہوتا رہا + اور اس بات کی توضیح بیہقی کی اُس روایت سے ہوتی ہے جسے اُس نے خالد بن دینار سے روایت کیا ہے + خالد نے کہا ”مجھ سے ابو العالیہ نے بیان کیا کہ تم لوگ قرآن کو پانچ پانچ آئتیں کرکے سیکھو کیونکہ تحقیق نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو جبریلؑ سے پانچ پانچ آئتیں ہی کرکے لیا کرتے تھے“ +

مسئلہ دوم اس میں قرآن کے نازل کرنے اور وحی کی کیفیت کا بیان کیا جاتا ہے + اصفہانی اپنی تفسیر کے آغاز میں لکھتا ہے ”اہل سنت والجماعت کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ کلام اللہ مُنَزَّل ہے۔ مگر اُنھوں نے نازل کئے جانے کے معنوں میں اختلاف کیا ہے + بعض اُن میں سے اِس بات کے قائل ہیں کہ اُس کا نزول اظہارِ قرأت کے ساتھ ہوا۔ اور کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے اپنا کلام جبریلؑ کے دل میں ڈالا بحالیکہ جبریلؑ آسمان میں تھے اور وہ مکان سے بالا تر (یعنی لامکان میں) تھا۔ اور اُس نے جبریلؑ کو اپنے کلام کی قرات سکھائی۔ پھر جبریلؑ نے اُس کلام کو زمین میں ادا کیا اور جبریلؑ مکان میں اُترتے تھے“ +

تنزیل کے دو طریقے ہیں اوّل یہ کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے صورت بشری سے صورت مَلکی میں منتقل ہو کر اُسے جبریلؑ سے اخذ کیا۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فرشتہ انسان کی شکل میں منتقل ہو کر آیا تاکہ رسول صلعم اُس سے اخذ کریں۔ لیکن اِن دونوں حالتوں میں سے پہلی حالت سخت ترین ہے“ +

طیبی کہتا ہے۔ ”شائد نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہونے کی یہ شکل تھی کہ پہلے فرشتہ اُس کو روحانی طور پر خداوند تعالےٰ سے تعلیم پاتا۔ یا۔ لوح محفوظ میں سے اُسے یاد کرتا۔ پھر رسول علیہ السلام پر اُس کو نازل کرتا اور آپ کو اُس کی تعلیم دیتا تھا“ + اور قطب رازی کشاف کے حواشی میں تحریر کرتا ہے کہ ”اِنْزَال (نازل کرنا) لُغت میں اِیوا (پناہ دینا) کے معنے رکھتا ہے اور اس معنے میں بھی مستعمل ہوتا ہے کہ ایک شے کو بلندی سے پستی کی طرف حرکت دیجائے۔ اور یہ دونوں معنے کلام اللہ میں ثابت نہیں ہوتے اس لئے ماننا پڑتا ہے کہ یہاں لفظ اِنْزَال کا استعمال مجازی معنوں میں کیا گیا ہے نہ کہ حقیقی معنوں میں + لہذا جو شخص

اس بات کا قائل ہو کہ قرآن ایسے معنے ہیں جو ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہیں۔ تو اُس کے نازل کرنے کی یہ شکل ہوگی کہ خداوند پاک اُن معنوں پر دلالت کرنے والے حروف اور کلمات کو ایجاد کر کے اُنھیں لوحِ محفوظ میں ثبت کر دے + اور جو شخص قرآن کے الفاظ ہونے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک قرآن کو نازل کرنے کے یہ معنے قرار دئے جائیں گے کہ خدا نے صرف اُس کو لوحِ محفوظ میں ثبت کر دیا۔ یہ معنےٰ اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ دونوں مذکورۂ بالا لغوی معنوں ہی سے منقول ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قرآن کے نازل کرنے سے اُس کا لوحِ محفوظ میں ثبت ہو چکنے کے بعد پھر آسمانِ دنیا میں ثبت کیا جانا مراد ہو اور یہ بات دوسرے معنے (مجازی) کے مناسب حال ہے + اور رسولوں پر کتاب کے نازل کئے جانے سے مراد یہ ہے کہ پہلے فرشتہ اُس کو خداوند جل وعلا سے روحانی طور پر سیکھتا یا لوحِ محفوظ میں سے یاد کر لیتا ہے پھر اُس کو لے کر رسولوں کے پاس آتا اور اُنھیں بتاتا ہے" + اور کسی دوسرے عالم نے کہا ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ کتاب کے بارہ میں تین قول آئے ہیں (۱) کلام اللہ لفظ اور معنیٰ دونوں ہے اور جبریلؑ نے قرآن کو لوحِ محفوظ سے یاد کرنے کے بعد اُسے نازل کیا کسی عالم کا بیان ہے کہ لوحِ محفوظ میں قرآن کے حروف اس قدر بڑے بڑے ہیں جن میں سے ہر ایک کوہ قاف کے برابر ہے اور اُن میں سے ہر ایک نقطہ کے نیچے اتنے معانی ہیں جن کا احاطہ خدا کے سوا کوئی نہیں کر سکتا + (۲) جبریلؑ خاص کر محض معنوں کو نازل کرتے تھے اور رسول اللہ صلعم اُن معانی کو معلوم کر لینے کے بعد اُنھیں عربی زبان کی عبارت میں لے آتے۔ اس قول کے کہنے والے نے ارشاد باری تعالےٰ "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ" کے ظاہری معنےٰ سے تمسک کیا ہے + (۳) جبریلؑ نے رسول اللہ صلعم پر معنوں کا القا کیا اور آپ نے اِن الفاظ کے ساتھ عربی زبان میں اُس کی تعبیر فرمائی + اور یہ کہ اہلِ آسمان قرآن کو عربی ہی میں پڑھتے تھے پھر جبریلؑ بعد میں اُسے اِسی طرح سے لے کر آئے +

اور بیہقی نے خداوند کریم کے قول "إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ" کے معنوں میں بیان کیا ہے۔ "خدا (اور وہی خوب جانتا ہے) اِس مقام پر یہ مراد لیتا ہے کہ ہم نے قرآن فرشتے کو سُنایا اور اُس کو بخوبی سمجھا دیا تو پھر فرشتہ نے جو کچھ سُنا تھا سب کو لے کر اُسے نازل کیا ہیں اس طرح پر فرشتہ محض کلام الٰہی کو بلندی سے پستی کی طرف منتقل کرنے والا ٹھیرتا ہے" + ابو شامہ کا بیان ہے کہ "قرآن یا اُس کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہونے والے الفاظِ انزال میں یہی معنےٰ عام ہیں۔ اور اہل سنت جو قرآن کے قدیم ہونے اور اُس کے صفتِ قائم بذات باری تعالےٰ ہونے کے معتقد ہیں اُن کو اِس معنے کے محفوظ رکھنے کی سخت حاجت ہے" میں کہتا ہوں۔

اِس بات کی تائید۔ کہ جبریلؑ نے خدا تعالےٰ سے سُنکر کلام مجید کو سیکھا ہے۔ اُس حدیث سے بھی ہوتی ہے جسے **طبرانی** نے النواس بن سمعان کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ''جس وقت خداوند پاک وحی کے ساتھ تکلّم فرماتا ہے اُس وقت آسمان پر خوف الٰہی سے سخت لرزہ طاری ہوجاتا ہے اور جب اہل آسمان اُسے سنتے ہیں تو وہ چیخ مار کر سجدہ میں گر پڑتے ہیں پھر جو اُن میں سب سے پہلے سر اُٹھاتا ہے وہ جبریلؑ ہوتا ہے۔ اُس وقت خداوند جل وعلا اُس سے اپنی وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اور جبریلؑ اسے لے کر فرشتوں تک لیجاتا ہے چنانچہ جس وقت اُس کا گذر کسی آسمان سے ہوتا ہے وہاں کے فرشتے جبریلؑ سے دریافت کرتے ہیں ''ہمارے پروردگار نے کیا فرمایا ہے؟ جبریلؑ اُن سے کہتا ہے ''اَلْحَقُّ'' (یعنی حق فرمایا ہے) اور بعد ازاں جبریلؑ اُس وحی کو وہاں پہنچا دیتا ہے جہاں لے جانے کے لئے اُسے حکم ملا ہے''۔ اور **ابن مردویہ** نے **ابن مسعودؓ** کی حدیث سے اُس کو مرفوع قرار دیکر یہ روایت کی ہے کہ ''جس وقت اللہ پاک وحی کے ساتھ کلام فرماتا ہے اس وقت اہل آسمان ایک طرح کی کھڑکھڑاہٹ سُنتے ہیں جس طرح کسی زنجیر آہنی کے سخت پتھر پر رگڑ کھا کر گزرنے کی آواز ہوتی ہے پس وہ ڈر جاتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ امر قیامت کی نشانیوں میں سے ہے''۔ اور اصل حدیث صحیح میں موجود ہے۔ اور **علی بن سہل نیشاپوری** کی تفسیر میں آیا ہے کہ ''علماء کی ایک جماعت نے کہا ہے ''**قرآن** لیلۃ القدر میں سب یکبارگی لوح محفوظ سے ایک گھر میں اُتر آیا جس کو **بیت العزۃ** کہا جاتا ہے۔ پس جبریلؑ نے اُس کو حفظ کرلیا اور کلام اللہ کی ہیبت سے تمام اہل آسمان کو غش آگیا۔ پھر جبریلؑ اُن کیطرف ہو کر گزرا اب وہ ہوش میں آگئے تھے تو اُنھوں نے (آپس میں) کہا ''تمہارے رب نے کیا فرمایا ہے؟'' اُن سبھوں نے کہا ''حق'' یعنی قرآن۔ اور یہی معنے قولہٗ تعالےٰ ''حَتّٰٓی اِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوْبِهِمْ'' کے ہیں۔ پھر جبریلؑ قرآن کو بیت العزۃ میں لائے اور اُس کو لکھنے والے محرّروں یعنی فرشتوں پر املا کیا (لکھنے کے لئے زبانی عبارت بتائی) اور یہی معنے قول باریتعالےٰ ''بِاَیْدِیْ سَفَرَةٍ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ'' کے ہیں''۔ اور **جوینی** کا قول ہے۔ کلام اللہ مُنزل کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ خداوند کریم نے جبریلؑ سے فرمایا کہ تم جس نبی کے پاس بھیجے جاتے ہو اُس سے کہنا کہ ''خدا کہتا ہے تم ایسا ایسا کرو اور خدا نے فلاں فلاں بات کا حکم دیا ہے۔ پھر جبریلؑ نے اپنے پروردگار کا کہنا سمجھ لیا اور اِس کے بعد اُنھوں نے نبی صلعم کو اُس بات پر مطلع بنایا اور جو کچھ خدا نے فرمایا تھا وہ اُن سے کہدیا لیکن جبریلؑ کی عبارت بجنسہٖ وہی خدا کی عبارت نہ تھی۔ اِس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک

بادشاہ کسی اپنے معتمد کو حکم دے کہ تو فلاں سردار سے یوں کہہ آ۔ کہ بادشاہ تجھے ادائے خدمت میں کوشش کرنے اور اپنی فوج جنگ کے لئے تیار رکھنے کا حکم دیتا ہے اور پھر یہ قاصد اس امیر سے جاکر یوں کہے "بادشاہ سلامت آپ کو پیام دیتے ہیں کہ اُن کی خدمت میں غفلت اور سستی نہ فرمائیے۔ اپنی فوج کو منتشر نہ ہونے دیجئے اور اُن کو غنیم سے مقابلہ کرنے کی ترغیب دلاتے رہئے" تو ہرگز وہ قاصد جھوٹا نہ ٹھیرایا جائے گا اور نہ اپنی پیام رسانی کے ادا کرنے میں کمی کرنے کا مرتکب تصور کیا جائے گا + اور دوسری قسم تنزیل کی وہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے جبریل سے فرمایا تم یہ کتاب نبی کو پڑھکر سناؤ۔ پھر جبریل خدا تعالےٰ ہی کا کچھ کلام لیکر نازل ہوئے جس میں اُنھوں نے ذرا بھی تغیر نہیں کیا + جیسے کوئی بادشاہ ایک تحریر لکھکر کسی امین کو تفویض کرے اور حکم دے کہ اسے فلاں شخص کو پڑھکر سنا آؤ تو اب وہ قاصد اُس پیام کا کوئی لفظ اور کوئی حرف کبھی بدل ہی نہیں سکتا" + میں کہتا ہوں۔ قرآن اسی اوپر بیان شدہ دوسری قسم ہی کے تحت میں داخل ہے۔ اور پہلی قسم میں سنت کو شمار کیا جاتا ہے۔ جیساکہ وارد ہؤا ہے کہ جبریل سنت کو بھی قرآن ہی کی طرح نازل کیا کرتے تھے۔ اور اسی باعث سے حدیث کی روایت بالمعنے درست ہوئی کیونکہ جبریل نے اُسے معنے کے ساتھ ادا کیا تھا اور قرآن کی قرأت بالمعنے جائز نہ مانی گئی اس لئے کہ جبریل نے اُسے بجنسہٖ خدا کے الفاظ میں ادا کیا اور اُن کے لئے معنے کے ذریعے سے اُس کی وحی کرنا مباح نہیں بنایا گیا۔ اور اس بات میں راز یہ ہے کہ قرآن کا مقصود اصلی اُس کے لفظ کے ساتھ تعبُّد اور اُسے معجزہ قرار دینا تھا۔ اس لئے کوئی انسان یہ قدرت ہرگز نہیں رکھتا کہ کلام اللہ سے ملتی ہوئی تھوڑی سی عبارت بھی بنا دے۔ اور غیر ازیں کلام اللہ کے ہر ایک حرف کے تحت میں اس قدر کثیر معانی ہیں جن کا احاطہ نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا کسی میں اتنی قدرت نہیں جو اُس جگہ ویسے ہی اور اُسی قدر بے شمار معانی رکھنے والا دوسرا لفظ بیش کر سکے۔ اور پھر اس میں یہ راز بھی ہے کہ امتِ محمدیہ کو آسانی دینے کے واسطے خدا نے اُن پر نازل کی گئی کتاب اور وحی کو دو حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک قسم وہ ہے جس کو بجنسہٖ اُنہی الفاظ کے ساتھ روایت کرتے ہیں جن میں وہ وحی کے ذریعہ اُتری ہے۔ اور دوسری قسم کی روایت بالمعنے کر سکتے ہیں ورنہ اگر تمام وحیِ مُنزل صرف بلفظہٖ روایت کرنے ہی کی قسم میں داخل کر دیجاتی تو یہ بات امت پر گراں ہوتی۔ یا جملۃً کلام آلہی کو معنے کے لحاظ سے روایت کئے جانے کی قسم میں شامل کر دیتے تو اُس کی تبدیل اور تحریف کی جانب سے امن نہیں حاصل ہو سکتا تھا + فتامّل۔ پھر میں نے سلف صالحین کے طریقہ پر غور کیا تو مجھکو اُس کے لحاظ سے جوینی ہی کی بات بہت پختہ معلوم ہوتی ہے + اور ابن ابی حاتم نے عقیل کے طریق پر زہری سے

روایت کی ہے کہ زہری سے وحی کی بابت سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا "وحی وہ کلام ہے جو خداوند پاک کسی نبی کی طرف بھیجتا اور اُس کے دل میں ثبت کر دیتا ہے پھر وہ نبی اُسی وحی کو اپنی زبان سے ادا کرتا اور اُسے لکھا دیتا ہے۔ اسی کو کلام اللہ کہتے ہیں۔ اور بعض وحی ایسی ہوتی ہے کہ نبی اُس کے ساتھ نہ خود تکلم کرتا ہے۔ نہ اُسے کسی کے لئے لکھتا ہے اور نہ کسی کو اُس کے لکھنے کا حکم دیتا ہے۔ مگر ہاں وہ لوگوں سے باتوں کی طرح اُس کو بیان کرتا اور اُن پر آشکارا کرتا ہے کہ خداوند کریم نے اُسے لوگوں سے یہ بات بیان کرنے اور اسے اُن تک پہنچا دینے کا حکم دیا ہے"+

فصل

علماء نے وحی کی بہت سی کیفیتیں ذکر کی ہیں۔ اُن میں ایک کیفیت یہ ہے کہ فرشتہ اُس کو گھنٹہ کے جھنانے کی آواز کی طرح لاتا تھا۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے + اور احمد کے مُسند میں عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آیا آپ وحی کے نازل ہونے کو محسوس فرماتے ہیں ؟۔ سرورِ عالمؐ نے فرمایا "میں جھنکار کی آوازیں سُنتا ہوں اور اُسی وقت خاموش ہو جاتا ہوں۔ پھر کسی مرتبہ مجھ پر وحی نہیں آتی مگر یہی کہ میں گمان کرتا ہوں اب میری جان قبض کی جاتی ہے"+ خطابی نے کہا ہے یہ اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایک غیر مفہوم آواز ہوتی تھی جس کو آپ سُنتے تو تھے لیکن پہلے ہی مرتبہ سن کر دل میں جما نہیں سکتے تھے بلکہ بعد میں اُسے سمجھا کرتے تھے +اور کہا گیا ہے کہ وہ جھنانے کی آواز فرشتہ کے پروں کی سنسناہٹ کی صدا ہوا کرتی تھی اور اُس کے پہلے سے سنا دینے میں یہ حکمت رکھی گئی تھی کہ رسول اللہ صلعم سماعتِ وحی کے لئے متوجہ ہو جائیں اور پھر اُن کے دل میں بجز سماعتِ کلام آلہی کے اور کسی بات کی گنجایش باقی نہ رہے + اور صحیح میں آیا ہے کہ یہ حالت رسول اللہ صلعم پر وحی کی حالتوں میں نہایت سخت ہوا کرتی تھی + اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس طرح پر نزول وحی اُسی وقت ہوتا تھا جب کہ کسی عذاب سے ڈرانے یا دھمکی دینے کی آیت نازل ہونے والی ہو +۔

دوسری کیفیت نزول وحی کی یہ تھی رسول اللہ صلعم کے دل میں کلام آلہی کی روح پھونک دیجاتی تھی۔ جیسا کہ خود آپ نے فرمایا "اِنَّ روح القدس نَفَثَ فِی رُوعِی " یعنی روح القدس نے میرے دل میں پھونک ماردی ہے۔ اس روایت کو حاکم نے بیان کیا ہے + اور

اُس کا رجوع کبھی اُسی پہلی حالت کی جانب ہوتا ہے اور گاہے اُس کے بعد والی دوسری حالت کی جانب کیونکہ اُنہی دونوں میں سے کسی کیفیت میں جبریلؑ آتے اور رسول پاک کے دل میں وحی آلہی کی روح پھونک جاتے تھے +

تیسری کیفیت نزول وحی کی یہ ہوتی تھی کہ فرشتہ کسی آدمی کی شکل میں رسول کریم کے پاس آتا اور آپ کو کلام آلہی سناتا تھا جیسا کہ صحیح میں یہ حدیث نبوی وارد ہوئی ہے۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا بعض اوقات فرشتہ میرے روبرو بشر کی شکل میں آتا اور مجھ سے کلام کرتا ہے پھر میں اُس کی باتوں کو دھیان میں کرلیتا ہوں "+ **ابوعوانہ** نے اپنی صحیح میں اس پر اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ رسول پاک نے کہا " اور یہ صورت نزول وحی کی مجھ پر آسان ترین ہے " +

چوتھی حالت یہ ہوتی کہ حامل وحی فرشتہ سونے کی حالت میں آپ کے پاس آتا تھا اور بہت سے لوگوں نے سُوْرَۃُ اَلْکَوْثَرْ کو اسی قسم کی وحی میں شمار کیا ہے + اور اس سُوْرَۃ کی بابت جو اقوال وارد ہوئے ہیں اُن کا بیان پہلے گزر چکا ہے +

پنجم یہ کیفیت تھی کہ خود پروردگار عالم اپنے رسول سے حالت بیداری میں کلام کیا کرتا۔ جیسا شب معراج کو واقع ہُوا۔ یا۔ حالتِ خواب میں جیسا کہ **معاذ بن جبلؓ** کی حدیث میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا " میرے پاس میرا پروردگار آیا اور اُس نے کہا مخلوقات علوی (فرشتے) کس بارہ میں جھگڑتے ہیں ۔۔۔" آخر حدیث تک "+ مگر جہاں تک مجھے معلوم ہُوا ہے قرآن میں اس قسم کی وحی میں سے کچھ بھی پایا نہیں جاتا۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ سُوْرَۃُ اَلْبَقَرَۃ کا خاتمہ اور کچھ حصہ سُوْرَۃ وَالضُّحٰے اور سُوْرَۃُ اَلَمْ نَشْرَحْ کا اس قبیل سے سمجھا جائے + کیونکہ **ابن ابی حاتم** نے **عدی بن ثابت** کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا " میں نے اپنے رب سے ایک بات پوچھی اور دل میں چاہا کہ کاش اِسے نہ دریافت کرتا تو اچھا تھا۔ میں نے خداوند کریم سے عرض کیا " بار الہا تو نے ابراہیمؑ کو اپنا خلیل بنایا۔ اور موسےٰ سے خود کلام فرمایا۔ خدا تعالےٰ نے مجھ کو جواب دیا " اے محمدؐ کیا میں نے تجھکو یتیم پاکر پناہ نہیں دی۔ اور گمراہ دیکھکر ہدایت نہیں کی۔ اور مفلس پاکر مالدار نہیں بنادیا۔ میں نے تیرا سینہ کھولدیا۔ اور تیرے بوجھوں کو تجھ سے اُتار دیا۔ اور تیرا ذکر بلند کیا اس طرح کہ میں ذکر نہ کیا جاؤں گا مگر یہ کہ تو بھی میرے ساتھ ہی یاد کیا جائے گا " +

فائدہ امام احمد نے اپنی تاریخ میں **داؤد بن ابی ہند** کے طریق پر **شعبی** سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " نبی صلے اللہ علیہ وسلم پر نبوت نازل کی گئی تو اُس وقت آپکی عمر چالیس سال کی تھی بس آپ کی نبوت سے تین سال تک اسرافیل کو ساتھ رہنے کا حکم دیا گیا۔ اور اسرافیل

آپ کو کلمہ اور شئی سکھایا کرتے تھے۔ اُن کی زبانی رسول اللہ صلعم پر قرآن نہیں نازل ہؤا۔ پھر تین سال گزر گئے تو جبریلؑ کو آپ کی نبوت کے ساتھ رہنے کا حکم ملا اور اُن کی زبانی بیس سال تک رسول علیہ السلام پر قرآن نازل کیا گیا"۔ ابن عساکر کہتا ہے کہ سب پہلے اسرافیل کو رسول اللہ صلعم کی نگرانی پر مقرر کرنے کی حکمت یہ تھی کہ اسرافیل اُس "صُور" کے نگہبان ہیں جس میں تمام مخلوقات کی ہلاکت اور قیامت قائم ہونے کی تاثیر ودیعت رکھی گئی ہے اور رسول اللہ صلعم کی نبوت بھی قرب قیامت کی خبر دیتی اور سلسلۂ وحی منقطع ہو جانے کو ظاہر کرتی ہے۔ جس طرح کہ ذی القرنین کا مُوکل ریافیل مقرر کیا گیا تھا جو زمین کو لپیٹتا ہے اور خالد بن سنان پر مالک داروغہ۔ دوزخ کو نگران بنایا گیا تھا"۔ اور ابن ابی حاتم نے ابن سابط سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ "اُمّ الکتاب (لوح محفوظ) میں ہر ایک ایسی چیز موجود ہے جو قیامت تک ہونے والی ہے اس لئے اُس کی حفاظت پر روز قیامت تک کے لئے تین فرشتے مقرر کئے گئے۔ جبریلؑ کتب آسمانی۔ انبیاء پر وحی نازل کرنے۔ لڑائیوں کے موقع پر فتح دینے۔ اور اگر خدا تعالےٰ کسی قوم کو ہلاک کرنا چاہے تو اُنکی ہلاکتوں پر مُوکل بنایا گیا۔ میکائیلؑ کو پانی برسانے اور روئیدگیاں اُگانے کی خدمت سپرد ہوئی۔ اور ملک الموت کو قبض ارواح کا کام ملا پھر جس دن قیامت آئے گی یہ تینوں اپنی نگرانی کی یادداشتوں کو لوح محفوظ سے مقابلہ کر کے دیکھینگے کہ کہیں کمی بیشی تو نہیں ہوئی ہے پس اُنھیں تمام باتیں برابر اور ٹھیک ملینگی"۔ اور اسی راوی نے عطاء بن السائب سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سب سے پہلے جبریلؑ کا حساب لیا جائے گا کیونکہ وہ خدا کے رسولوں پر اُس کے امین تھے"۔

فائدہ دوم۔ حاکم اور بیہقی نے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "اُنْزِلَ الْقُرْآنُ بِالتَّفْخِيمِ كَهَيْئَتِهِ عُذْرًا نُذْرًا۔ وَالصَّدَفَيْنِ۔ وَأَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ۔ وَاشباہ ھٰذا" یعنی قرآن پُر کر کے پڑھے جانے کے ساتھ نازل ہؤا جس کی مثالیں الفاظ مذکورہ حدیث یا ایسے ہی اور الفاظ ہیں۔ میں کہتا ہوں اس حدیث کو ابن الانباری نے بھی کتاب **الوقف والابتداء** میں روایت کرتے ہوئے یہ بیان کیا ہے کہ اس میں صرف "اُنْزِلَ الْقُرْآنُ بِالتَّفْخِيمِ" کے الفاظ مرفوع ہیں اور باقی حصہ حدیث کا عمار بن عبدالملک ایک راوی حدیث کے کلام سے اس میں درج اور شامل ہو گیا ہے"۔

فائدہ سوم ابن ابی حاتم نے سفیان ثوریؒ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "کوئی وحی ایسی نہ تھی جس کا نزول عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں ہؤا ہو پھر ہر ایک نبی نے اُس وحی کا ترجمہ اپنی قوم کی زبان میں کر دیا"۔

فائدہ چہارم اور ابن سعد نے بی بی عائشہ رض سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا نزل علیہ الوحی یغطی فی راسہ ویتربد وجھہ ای یتغیر لونہ بالجریدۃ و یجد برداً فی ثنایاہ - ویعرق حتی ینحدر منہ مثل الجمان" یعنی جس وقت رسول اللہ صلعم پر وحی اترتی تھی تو آپ کا سر چکرانے لگتا اور چہرہ کی رنگت زرد پڑ جاتی - دانت کٹکٹانے لگتے اور اس قدر پسینہ آجاتا کہ اُس کے قطرے موتیوں کے دانوں کی طرح ٹپکتے" +

مسئلہ سوم اس میں سات حروف کا بیان کرنا مقصود ہے جن پر قرآن نازل ہوا میں کہتا ہوں حدیث "نزل القرآن علی سبعۃ احرف" صحابہ کی ایک جماعت نے روایت کی ہے جو حسب ذیل ہیں +

ابی بن کعب رض - انس رض - حذیفۃ بن الیمان رض - زید بن ارقم - سمرۃ بن جندب رض - سلمان بن صرد رض ابن عباس رض - ابن مسعود رض - عبد الرحمن بن عوف رض - عثمان بن عفان رض - عمر بن الخطاب رض - عمرو بن ابی سلمۃ رض عمرو بن العاص رض - معاذ بن جبل رض - ہشام بن حکیم رض - ابی بکرۃ رض - ابی جہم رض - ابی سعید خدری رض - ابی طلحہ انصاری رض ابی ہریرۃ رض - اور - ابی ایوب رض - یہ سب اکیس[۲۱] صحابی ہیں + اور **ابو عبید** نے اس کے متواتر ہونے پر زور دیا ہے + اور **ابو یعلی** نے اپنے **مسند** میں روایت کی ہے کہ عثمان رض نے منبر پر استادہ ہو کر کہا " میں اُس شخص کو جس نے رسول اللہ صلعم کو یہ فرماتے سنا ہو کہ " قرآن کا نزول سات حرفوں پر ہوا ہے جو سب شافی و کافی ہیں" خدا کی قسم دلاتا ہوں (کہ وہ مجھ سے اس کی شہادت دے) جس وقت عثمان رض استادہ ہوئے تو بے شمار لوگ اُن کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور سبھوں نے اس بات کی شہادت دی - پھر عثمان رض نے کہا کہ اور میں بھی اُن لوگوں کے ساتھ شہادت دیتا ہوں " ابو یعلی کہتا ہے کہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے جس قدر حاجت ہو میں اتنے راوی اُن لوگوں میں سے پیش کر سکتا ہوں " + میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کے معنے میں چالیس[۴۰] کے قریب مختلف اقوال آئے ہیں کہ منجملہ اُن کے چند اقوال یہ ہیں (۱) یہ حدیث اُن مشکل حدیثوں میں سے ہے جن کے معنے سمجھ میں نہیں آتے کیونکہ لغت کے لحاظ سے حرف کے مصداق - حروف تہجی - کلمۃ - معنیٰ - اور - پہلو - سبھی ہیں - یہ قول ابن سعدان نحوی کا ہے + (۲) اس حدیث میں سات کے لفظ سے درحقیقت تعداد مراد نہیں ہے بلکہ آسانی - سہولت - اور - وسعت - مانی گئی ہے اس لئے کہ سات کا لفظ اکائیوں میں کثرت کا ارادہ کرنے کی صورت میں بولا جاتا ہے جس طرح دہائیوں کی کثرت کے لئے ستر اور سیکڑوں کی زیادتی ظاہر کرنے کے واسطے سات سو کہا جاتا ہے اور اس سے

محض عدد معین مراد نہیں ہوتا + عیاض بن غنم اشعریؒ اور اُن کے پیرو لوگوں کا میلان اسی بات کی طرف ہوا ہے مگر ابن عباسؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں آئی ہے اس کی تردید بھی کر دیتی ہے کیونکہ وہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جبریلؑ نے مجھے ایک ہی حرف پر قرآن پڑھایا تو میں نے اُن سے زیادتی کی خواہش کی اور اسی طرح برابر زیادتی کرنے کا طالب رہا یہاں تک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچکر رُک گیا" + اور مسلم کے نزدیک اُبیّ ابن کعب کی حدیث سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میرے پروردگار نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ میں قرآن کو ایک ہی حرف پر پڑھوں پس میں نے اُس سے عرض کیا کہ میری اُمت پر آسانی کر پھر خدا نے مجھ کو یہ حکم بھیجا کہ اُسے سات حرفوں میں پڑھو" + اور ایک روایت کے الفاظ میں نسائی سے آیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جبریل اور میکائیل دونوں میرے پاس آئے اور جبریلؑ میرے داہنی جانب اور میکائیل میرے بائیں جانب بیٹھ گئے پھر جبریلؑ نے کہا "ایک حرف پر قرآن پڑھو۔ مگر میکائیل بولا کہ اُسے اور بھی بڑھاؤ یہانتک کہ وہ سات حرفوں پر پہنچگیا" + اور ابی بکرۃ کی حدیث میں آیا ہے کہ "جبریل نے کہا "اس کو پڑھو" تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا پھر وہ چپ ہو گیا اور میں نے جان لیا کہ اب تعداد ختم ہو گئی" + اس روایت سے صاف ثابت ہو رہا ہے کہ تعداد کی حقیقت اور اُس کا انحصار مراد لیا گیا ہے + (۳) اس سے سات قرائتیں مراد ہیں۔ اور پھر اس کے بعد اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ قرآن میں ایسے کلمات بہت تھوڑے ہیں جو سات طرح پر پڑھے جاتے ہوں مثلاً "عَبَدَ الطَّاغُوتَ - اور - لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ" + اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہر ایک کلمہ ایک یا دو یا تین۔ یا اس سے زائد سات طرح تک پڑھا جاتا ہے + مگر اس جواب کو صحیح ماننے کی شکل میں یہ مشکل آپڑتی ہے کہ قرآن کے کلمات میں بعض کلمات ایسے بھی ہیں جن کی قرأت سات سے زائد وجوہ پر ہوتی ہے (۴) اور یہی بات اس کی بھی صلاحیت رکھتی ہے کہ چوتھا مستقل قول قرار دیا جائے + (۵) اس سے وہ وجوہ مراد ہیں کہ جن کی وجہ سے قرأت میں کچھ تغایُر (فرق) واقع ہوتا ہے۔ اس بات کو قتیبۃ نے بیان کیا ہے + ابن قتیبۃ کہتا ہے اور اُس کی پہلی مثال وہ کلمہ ہے جس کی صرف حرکت بدل جاتی ہے اور اُس کی صورت یا معنوں میں کوئی فرق نہیں آتا مثلاً "وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ" (رے) کے فتح اور رفع دونوں کے ساتھ + دوسری مثال وہ کلمہ ہے جس کا فعل بدل جاتا ہے مثلاً بَعَّدَ - اور بَاعِدْ - صیغۂ امر اور ماضی ہونے کی حالت میں تیسرا وہ کلمہ جو لفظاً بدل جائے مثلاً نُنْشِزُهَا" + چوتھا وہ جو کسی قریب المخرج حرف کے ابدال سے متغیر ہو جیسے "طَلْحٍ مَّنْضُودٍ" اور "طَلْعٍ" + پانچواں وہ جس میں تقدیم و تاخیر کی وجہ

سے تغیر واقع ہو مثلاً "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ" اور "سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ" + چھٹے وہ کلمہ جس کا تغیر زیادتی یا کمی کے ذریعہ ہو مثلاً "وَالذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ" اور "وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ" + اور ساتویں وہ تغیر جو کسی کلمہ کو دوسرے کلمہ کے ساتھ بدل دینے سے واقع ہو جیسے "كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" اور "كَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ" + اور قاسم بن ثابت نے اس قول پر اتنا اور حاشیہ چڑھایا ہے کہ جس وقت کتابت کلام الٰہی کی اجازت ملی تھی اُن دنوں اکثر اہل عرب نہ تو لکھنا جانتے تھے اور نہ رسم خط سے واقف تھے بلکہ انھیں صرف حروف اور اُن کے مخارج (نکلنے کی جگہوں) کا علم تھا + مگر اس کا جواب یُوں دیدیا گیا ہے کہ قاسم کے اس قول سے ابن قتیبہ کے قول کا کمزور سمجھنا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اس قول میں جس انحصار کا ذکر کیا گیا ہے ممکن ہے کہ وہ اتفاقیہ طور پر واقع ہو گیا ہو اور جزئن نیست کہ یہ بات اُسنے کیقدر تجسُّس اور چھان بین کرنے سے نکالی ہے - لہٰذا یہ استقراء تام نہیں ہوسکتا اور ابوالفضل رازی نے کتاب اللوائح میں لکھا ہے کہ کلام اختلاف کی حالت میں سات وجوہ سے زیادہ نہیں ہوتا - اوّل اسموں کا مفرد - تثنیہ - جمع - مذکر - اور - مونث - ہونے میں مختلف ہونا - دوم فعلوں کی گردان کا اختلاف ماضی - مضارع - اور - امر - ہونے کی جہت سے سوم اعراب کے وجوہ یعنی مرفوع - منصوب - اور مکسور - ہونے میں اختلاف پایا جانا - چہارم کمی اور زیادتی کا اختلاف - پنجم تقدیم وتاخیر کا اختلاف - ششم ابدال - اور ہفتم لغات کا اختلاف مثلاً فتح - امالہ - ترقیق - تفخیم - ادغام - اور - اظہار - وغیرہ + اور یہی چھٹا قول مانا گیا ہے + اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ "اس سے - ادغام - اظہار - تفخیم - ترقیق - امالہ - اشباع - مد - قصر تشدید - تخفیف - تلیین - اور تحقیق - کے ساتھ تلاوت کرنے میں کیفیتِ نطق مراد لی گئی ہے یعنی جس طرح پر حالات مذکورہ میں زبان سے کلمات ادا ہوتے ہیں اُس طرزِ ادا کا اختلاف مراد ہے اور اس کو ساتواں قول سمجھنا چاہئے + پھر ابن جزری کہتا ہے کہ "میں نے صحیح - شاذ ضعیف اور منکر - ہر قسم کی قرأتوں کی چھان بین کرکے بخوبی دیکھ لیا کہ اُن سب کا اختلاف سات وجوہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتا - اور وہ اختلاف یا صرف حرکات میں بلا تغیرِ معنے اور صورت کے ہوتا ہے جس طرح لفظ "الْبُخْلَ" چاروں وجوہ ضمہ - فتحہ - کسرہ - اور جزم کے ساتھ اور لفظ "يَحْسَبُ" فتحہ اور کسرہ دو وجوہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے - یا صرف معنی میں تغیر ہو جاتا ہے مثلاً "فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" کو "فَتَلَقَّىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ" بھی پڑھتے ہیں اور اس حالت میں الفاظ کی صورت تو متغیر نہیں ہوتی مگر معنے بالکل بدل جاتے ہیں - یا اختلاف کا انحصار حروف میں ہوگا مگر اس طرح کہ معنے بدل جائیں اور صورت نہ بدلے - جس طرح "تَبْلُوا" اور "تَتْلُوا"

یا اس کے برعکس یعنی معنیٰ نہ بدلیں اور صورت بدل جائے جیسے "اَلصِّرَاط" اور "اَلسِّرَاط" یا لفظ کی صورت اور معنے دونوں بدل جائیں گے جیسے "فَامْضُوْا" اور "فَاسْعَوْا" یا تقدیم وتاخیر میں اختلاف ہوگا مثلاً "فَیَقْتُلُوْنَ" اور "یُقْتَلُوْنَ" -اور- یا الفاظ کے حروف کی زیادتی اور کمی کا اختلاف ہوگا مثلاً "اَوْصٰی" اور "وَصّٰی" غرض کہ یہ سات صورتیں ہیں کہ اختلاف قرأت اِن کے دائرہ سے باہر نہیں جاتا + ابن جزری کہتا ہے "لیکن اظہار- ادغام روم- اِشمام تخفیف- تسہیل- نقل- اور- ابدال- وغیرہ کے اختلافات اُن اختلافوں میں داخل نہیں ہوسکتے جو لفظ اور معنیٰ کی نوعیت بدل دیتے ہیں کیونکہ یہ سب صفتیں صرف کلمہ کے اداکرنے کی نوعیت بدل دیتی ہیں مگر اُس کو ایک لفظ ہونے کے دائرہ سے کبھی خارج نہیں بناتیں" + اور ابن جزری کا یہ قول آٹھواں قول شمار ہوتا ہے + میں کہتا ہوں کہ تقدیم وتاخیر کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ بھی ہے کہ جمہور کی قرأت "وَکَذٰلِکَ یَطْبَعُ اللّٰہُ عَلٰی کُلِّ قَلْبِ مُتَکَبِّرٍ جَبَّارٍ" ہے مگر ابن مسعودؓ نے اِس کو یوں پڑھا ہے "عَلٰی قَلْبِ کُلِّ مُتَکَبِّرٍ" نواں قول یہ ہے کہ اس سے متفقہ معانی کا سات جداگانہ الفاظ کے اختلاف کے ساتھ بننا مراد ہے مثلاً "اَقْبِلْ- تَعَالَ- ھَلُمَّ- عَجِّلْ- اور اَسْرِعْ" + اور اسی بات کیطرف سفیان بن عیینہ اور ابن جریر اور ابن وہب اور بہت سے دوسرے لوگ بھی گئے ہیں + اور ابن عبدالبر نے اس قول کی نسبت اکثر علماء کی طرف کی ہے + پھر اس کی دلیل میں وہ روایت بھی مدد دیتی ہے جس کو احمد اور طبرانی نے ابی بکرہ کی حدیث سے بیان کیا ہے کہ "جبریلؑ نے کہا" یا محمد آپ قرآن کو ایک حرف پر پڑھیئے- میکائیلؑ نے کہا کہ آپ جبریلؑ سے زیادہ حروف پر قرأت کرنے کی خواہش فرمائیے- یہانتک کہ جبریلؑ سات حروف تک پہنچ گئے" راوی نے کہا "ہر ایک شافی- کافی ہے جب تک کسی آیت عذاب کو رحمت سے اور رحمت کو عذاب سے مخلوط نہ بنائے جیسے تیرا قول- تَعَالَ- اَقْبِلْ- ھَلُمَّ- اِذْھَبْ- اَسْرِعْ- اور عَجِّلْ" یہ لفظ احمد کی روایت کے ہیں اور اس روایت کے اسناد جید ہیں + اور احمد اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے بھی اسی طور پر روایت کی ہے + اور ابی داؤد کے نزدیک اُبیؓ کی روایت سے آیا ہے "میں نے کہا "سَمِیْعًا- عَلِیْمًا- عَزِیْزًا- اور حَکِیْمًا" جب تک کوئی آیتِ عذاب رحمت سے اور آیتِ رحمت عذاب سے مخلوط نہ کرے" + اور احمد کی روایت ابی ہریرہؓ کی حدیث سے یوں بھی آئی ہے کہ "قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا عَلِیْمًا حَکِیْمًا- غَفُوْرًا- رَحِیْمًا" - اور احمد ہی عمرؓ کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ "قرآن سب کا سب اُس وقت تک درست ہے جب تک کہ وہ مغفرت کو عذاب اور عذاب کو مغفرت نہ

بنا دے"۔ (یعنی ایسا اختلافِ قرأت نہ ہو جائے جس سے اِن معنوں کا فرق پڑ سکے) اِن سب روایتوں کے اسناد اعلےٰ درجہ کے ہیں + ابن عبدالبرّ کہتا ہے " اس حدیث کے بیان سے اُن حروف کی مثال دینا مراد ہے جن پر قرآن نازل ہُوا اور یہ بتانا بھی منظور ہے کہ وہ ایسے معانی ہیں جن کا مفہوم تو متفق ہے لیکن اُن کا مسموع مختلف ہے اور اُن میں کوئی بات ایسی نہیں جس کے اندر دو متضاد معنےٰ پائے جاتے ہوں اور نہ کوئی وجہ کسی دوسری وجہ کے معنوں سے اِس طرح پر مختلف ہے کہ وہ اُس کی نفی کرے یا اُس کے مُضاد (برعکس) پڑے جیسے رحمت کہ یہ عذاب کے خلاف ہے۔ یا اُس کا برعکس + پھر اُس نے اُبَیّ ابن کعبؓ سے اسناد کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے " كُلَّمَا اَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيْهِ - مَرُّوْا فِيْهِ - سَعَوْا فِيْهِ " + اور ابن مسعودؓ پڑھتے تھے " لِلَّذِيْنَ آمَنُوْا اُنْظُرُوْنَا - اَمْهِلُوْنَا - اَخِّرُوْنَا " + طحاوی کا قول ہے " یہ بات اُس وقت آسانی کے لئے اجازت دینے کے طور پر تھی جب کہ اکثر صحابہ اور مسلمانوں کو لکھنے سے ناواقف ہونے اور حفظ کلام اللہ پر پوری طرح قادر نہ ہونے کے باعث ایک ہی لفظ کے ساتھ قرآن کی تلاوت دشوار گزرتی تھی مگر بعد میں جب وہ عذر زائل ہو گیا اور لکھنے اور حفظ کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی تو یہ حکم بھی منسوخ کر دیا گیا + ابن عبدالبرّ باقلانی اور دوسرے علماء نے بھی یونہی کہا ہے + اور ابی عبیدؔ کی کتاب فضائل القرآن میں عون بن عبداللہ کے طریق سے یہ روایت آئی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کسی شخص کو آیۃ کریمہ " اِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِيْمِ " پڑھائی تو اُس شخص نے کہا " طَعَامُ الْيَتِيْمِ " ابن مسعودؓ نے دوبارہ اُس کو صحیح لفظ بتایا لیکن یہ لفظ اُس کی زبان پر نہ چڑھا اور وہ " اَلْيَتِيْمِ " ہی کہتا رہا آخر میں ابن مسعودؓ نے اُس سے کہا " کیا تو یہ کہہ سکتا ہے " طَعَامُ الْفَاجِرِ " ؟ اُس آدمی نے کہا " ہاں " ابن مسعودؓ نے اُسے حکم دیا کہ پھر تو یہی کہہ " + دوسرا قول ہے کہ اِس سے سات لغتیں مراد ہیں + ابو عبید۔ ثعلب۔ زہری۔ اور بہت سے دوسرے لوگ اِسی بات کے قائل ہوئے ہیں + اور ابن عطیہ نے اِس قول کو مختار قول قرار دیا ہے + بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اِس روایت کو صحیح بتایا ہے اور اِس کے بعد لغتا حاشیہ بھی چڑھایا ہے کہ عرب کی زبانیں سات سے زائد ہیں + مگر بیہقی کے اِس قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ دراصل عرب کی فصیح ترین زبانیں مراد ہیں اور اُن کی تعداد سات ہی ہے کیونکہ بواسطہ ابی صالح ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا " قرآن کا نزول سات زبانوں پر ہوا ہے جن میں سے پانچ العجز یعنی قبیلۂ ہوزان کی زبانیں ہیں۔ اور العجز سعد بن بکر جشم بن بکر۔ نصر بن معاویہ۔ اور ثقیف۔ کو کہتے ہیں جو سب کے سب قبیلۂ

ھوزان سے ہیں اور اِن کو "عُلیا ھَوَازِنْ" بھی کہا جاتا ہے "+ اسی روایت کی بنا پر عمرو بن العلاء کہتا ہے کہ عُلیا ھوازن اور سُفلیٰ تمیم یعنی بَنی دارم فصیح ترین اہل عرب ہیں"
اور ابو علید نے دوسری وجہ پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن کَعْبَیْنْ کی زبان میں اُترا ہے یعنی کعب قریش اور کعب خزاعہؔ کی زبان میں" لوگوں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ یہ کیونکر ؟ ابن عباسؓ نے جواب دیا اِس لئے کہ گھر (جائے سکونت) ایک ہی تھا یعنی خزاعہ کے لوگ قریش کے پڑوسی تھے اِس لئے اُن پر قریش کی زبان کا سمجھنا آسان ہوگیا + اور ابو حاتم سجستانی کا قول ہے کہ قرآن کا نزول۔ قریش ھُذَیل۔تمیم۔ اَزد۔ ربیعہ۔ ھوازن۔ اور۔ سعدبن بکر کی زبانوں میں ہُوا ہے + مگر ابن قتیبہ نے اِس قول کو ماننے سے انکار کیا ہے اور وہ کہتا ہے کہ قرآن صرف قبیلۂ قریش کی زبان میں نازل ہُوا۔ اور اُس نے ابو حاتم کا قول باریتعالےٰ کے ارشاد "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِہٖ" سے استدلال کرکے رد کیا ہے + چنانچہ اِس لحاظ سے ساتوں زبانیں قریش ہی کے بُطُون میں منحصر ہونگی اور اسی بات کو ابو علی الاھوازی نے بھی معتمد قرار دیا ہے + ابو علید کہتا ہے کچھ یہی مقصود نہیں کہ قرآن کا ہر ایک لفظ سات زبانوں پر پڑھا جاتا ہے بلکہ مدعا یہ ہے کہ ساتوں زبانیں اُس میں بتفرّق آئی ہیں کوئی لفظ قریش کی زبان کا کوئی ہُذیل کی زبان کا اور کچھ ھوازن اور یمن وغیرہ کی زبانوں کے الفاظ ہیں۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اُس میں بعض زبانیں بہ نسبت دیگر زبانوں کے اس بارہ میں زیادہ خوش قسمت ہیں کہ اُن کے الفاظ نے کلام الٰہی میں بہت بڑا حصّہ پایا ہے + اور کہا گیا ہے کہ قرآن کا نزول خاصکر "مُضَر" کی زبانوں میں ہُوا + اِس قول کا باعث عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ اُنھوں نے کہا "قرآن کا نزول عَرَب مُضَر کی زبان میں ہُوا ہے" + اور بعض علماء نے حسب بیان عبدالبَر قوم مُضَر کے سات قبائل کی تعیئن یُوں کی ہے کہ وہ ھُذَیل۔ کنانہ۔ قیس۔ ضبّہ۔ تیم الرباب۔ اسدبن خزیمۃ۔ اور۔ قریش۔ ہیں۔ پس یہ مُضر کے قبائل سات زبانوں کا استیعاب کرتے ہیں + اور ابو شامۃ نے کسی شیخ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا "قرآن کا نزول پہلے قریش اور اُن کے اُن پڑوسی قبائل کی زبان میں ہُوا تھا جو اعلےٰ درجہ کے شیریں زبان فصیح عَرَب تھے اور پھر تمام اہل عرب کے لئے اُس کا اپنی اُن زبانوں میں پڑھنا مباح کردیا گیا جن کو وہ لوگ بولتے تھے اور اُن زبانوں کے الفاظ اور اعراب مختلف تھے۔ اِس سے مقصود یہ تھا کہ کسی قبیلہ کے شخص کو اپنی زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے کی مشقت نہ برداشت کرنی پڑی کیونکہ اُن کو خودداری کا خیال ایسا کرنے سے

لع آسکتا تھا اور پھر اس میں فہم مطالب کی آسانی بھی مطلوب تھی" + اور کسی دوسرے شیخ نے اِس قول پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ "مذکورہ بالا فتوائے جواز لوگوں کی اپنی خواہش کی بنا پر نہیں دیا گیا تھا تاکہ ہر شخص جس لفظ کو چاہے اپنی زبان کے ہم معنے لفظ سے بدل لے بلکہ اس بارہ میں رسول اللہ صلعم سے سننے کی رعایت کی جاتی تھی" + بعض علماء نے اِس قول میں یہ اشکال وارد کیا ہے کہ "اگر اسے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ جبریلؑ ایک ایک لفظ کو سات مرتبہ اپنی زبان سے مختلف لغات میں ادا کیا کرتے تھے" + اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس لزوم کی دقت اُس وقت ہوسکتی ہے جب کہ قرآن کے ایک ہی نقطہ میں ساتوں حروف کا اجتماع ہو جائے حالانکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جبریلؑ ہر ایک مرتبہ وحی لانے کی حالت میں ایک ہی حرف پر وحی لاتے تھے یہاں تک کہ سات حرف پورے ہو گئے + لیکن ان سب باتوں کے بعد یہ قول اس طرح پر رد بھی کر دیا گیا ہے کہ "عمر بن الخطابؓ اور ہشام بن حکیمؓ دونوں قبیلہ قریش کے شخص اور ایک ہی زبان کے بولنے والے تھے مگر اُن دونوں کی قرأت مختلف ہے۔ اور یہ بات غیر ممکن ہے کہ عمرؓ۔ ہشامؓ کی لغت کو بُرا بتا سکیں یا اُسے اپنی زبان سے نا واقف کہیں۔ لہذا یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سات حرفوں سے سات زبانوں کے علاوہ کوئی اور چیز مراد ہے + گیارھواں قول یہ ہے کہ سات قسمیں مراد ہیں مگر سابقہ حدیثیں اِس قول کی تردید کر رہی ہیں۔ پھر اِس قول کے کہنے والوں نے سات چیزوں کے مقرر کرنے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ کہا گیا ہے کہ وہ۔ امر۔ نہی۔ حلال۔ حرام۔ محکم متشابہ۔ اور۔ امثال۔ ہیں + اور اس کی حجت میں وہ حدیث پیش کی گئی ہے جسے حاکم اور بیہقی نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "پہلی کتابیں ایک ہی باب سے نازل ہُوا کرتی تھیں مگر قرآن، سات بابوں سے سات حرفوں پر نازل کیا گیا (جوکہ) زاجر۔ امر۔ حلال۔ حرام۔ محکم۔ متشابہ۔ اور۔ امثال۔ ہیں ۔۔۔ تا آخر حدیث" + اور بہت سے لوگوں نے اِس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ "سابق کی دوسری ذکر کی گئی حدیثوں میں سات حرفوں سے کہیں یہ مراد نہیں لی گئی ہے کیونکہ اُن حدیثوں کا طرز کلام اُن کو اس بات پر محمول نہیں ہونے دیتا بلکہ وہ تو بوضاحت تمام ظاہر کرتی ہیں کہ اُن کی مراد ایک کلمہ کا دو۔ تین۔ سے۔ سات وجہوں تک آسانی اور سہولت کی غرض سے پڑھا جانا ہے ورنہ یہ کبھی نہیں ہوسکتا کہ ایک ہی آیت میں ایک ہی چیز حلال اور حرام دونوں ہو" + بیہقی کا قول ہے کہ اس مقام پر سات حرفوں سے وہ انواع مراد ہیں جن پر قرآن کا نزول ہُوا ہے اور سابقہ حدیثوں میں وہ زبانیں مراد تھیں جن کے ساتھ قرآن پڑھا جاتا ہے + اور

بیہقی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ " سات حروف کی مذکورہ بالا تاویل اس لئے سراسر غلط ہے کہ اُن میں سے کسی ایک حرف کا صرف حرام - اور - محض حلال کے سوا کچھ اور نہ ہونا بالکل محال ہے اور یہ بھی درست نہیں ہوسکتا کہ قرآن کی قرأت اس طرح پر ہو کہ وہ سب حلال ہے - یا حرام ہے - یا تمامتر امثال ہی ہے " + اور ابن عطیہ کہتا ہے امت کا اجماع ہوچکا ہے کہ کسی حلال کو حرام یا حرام کو حلال قرار دینے اور مذکورہ معانی میں کچھ تغیر کرسکنے کی بابت وسعت ملنے کی کبھی کوئی اجازت نہیں پائی گئی - اس لئے یہ قول ضعیف ہے "+ اور ماوردی اس قول کو غلط بتاتا ہے کیونکہ رسول اللہ صلعم نے سات حروف میں سے ہر ایک حرف کے ساتھ قرأت جائز ہونے اور اُن میں سے ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ بدل لینے کو جائز فرمایا - لیکن اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیۃ امثال کا آیۃ احکام کے ساتھ بدل دینا قطعاً حرام ہے + اور ابو علی الاھوازی - ابو العلأ - اور ھمدانی کا بیان ہے کہ حدیث میں رسول اللہ صلعم کا " زاجرٌ وَ امرٌ - الخ " ارشاد فرمانا ایک دوسرے کلام کا آغاز ہے یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ " ھُوَ زاجِرٌ " یعنی قرآن زاجر (روکنے والا) ہے نہ یہ کہ اس سے آپنے حروف سبعہ کی تفسیر مراد لی ہو - بعض لوگوں کو اس حدیث کی وجہ سے جو وہم پیدا ہوگیا وہ تعداد کے یکساں ہونے کے سبب پیدا ہوا ہے - اور قائل کو وہم پیدا ہوجانے کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اسی حدیث کے بعض روایت کے طریقوں میں " زَاجِرًا وَ آمِرًا " نصب کے ساتھ آیا ہے جس کے یہ معنے ہوتے ہیں کہ قرآن ساتوں باب میں اس صفت پر نازل ہوا ہے "+ ابو شامۃ کہتا ہے " احتمال ہوتا ہے کہ یہ تفسیر مذکورہ ابواب قرآن کی ہو نہ کہ اُس کے حروف کی یعنی اس سے یہ مقصود ہو کہ یہ ابواب کلام میں سے سات باب اور اقسام ہیں اور خدا نے اُس کو اتنے اصناف پر نازل کیا ہے یہ نہیں کیا کہ ایک ہی صنف (قسم) پر اقتصار کرجاتا جیسا کہ قرآن کے علاوہ اور آسمانی کتابوں میں کیا ہے "+ پھر کہا گیا کہ اس سے مطلق - مقید - عام - خاص - نص مؤول - ناسخ - منسوخ - مجمل - مفسر - اور - استثناء اور اُس کے اقسام مراد ہیں "+ یہ قول شیدلہ نے فقہاء سے بیان کیا ہے اور یہی بارھواں قول بھی ہے + اور کہا گیا ہے کہ اس سے - حذف - صلہ - تقدیم - تاخیر - استعارہ - تکرار - کنایہ - حقیقت مجاز - مجمل - مفسر - ظاہر - اور - غریب - کی قسمیں مراد ہیں + یہ قول بھی شیدلہ ہی نے اہل زبان سے روایت کیا ہے اور یہی تیرھواں قول بھی ہے + اور کہا گیا ہے

کہ اس سے تذکیر۔تانیث۔شرط۔جزا۔تصریف۔اعراب۔قسمیں اور اُن کے جواب جمع۔افراد۔تصغیر۔تعظیم۔اور۔اختلافِ اَدوات (حروف) مراد ہیں اور اس قول کو نحوی لوگوں سے نقل کیا ہے۔پھر یہ چودھواں قول ہے۔اور نیز کہا گیا ہے کہ اس سے معاملات کے سات حسب ذیل اقسام مراد ہیں۔زہد۔قناعت یقین کے ساتھ۔جزم۔خدمت حیاء کے ساتھ۔کرم۔فتوۃ فقر کے ہوتے ہوئے۔مجاہدہ۔مُراقبہ خوف اور رجاء کے ساتھ۔تضرع۔استغفار۔رضا اور شکر کے ساتھ۔صبر محاسبہ کے ساتھ۔محبت۔اور۔شوق۔مشاہدہ کے ساتھ + یہ قول صوفیہ کی جانب سے بیان کیا گیا ہے اور یہ پندرھواں قول ہے + سولھواں قول یہ ہے کہ اس سے سات علوم مراد ہیں۔علم انشا اور ایجاد۔علم توحید و تنزیہ علم صفاتِ ذات۔علم صفاتِ فعل۔علم صفات عفو و عذاب۔علم حشر و حساب۔اور۔علم النبوّات" +

ابن حجر کا قول ہے "قرطبی نے ابن حبان کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ" اَحرُفُ السبعۃ "کے معنوں میں اس قدر اختلاف بڑھا ہے کہ پینتیس ۳۵ اقوال تک پہنچ گیا ہے۔لیکن قرطبی نے اُن اقوال میں سے صرف پانچ قول بیان کئے ہیں + اور میں نے ابن حبان کے شک اور گمان کی جگہوں پر غور کرنے کے باوجود اس بارہ میں اُس کے کسی کلام پر وقوف نہیں پایا" + میں کہتا ہوں۔ابن حبان کے اُس بیان کو ابن النقیب نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں ابن حبان ہی سے بواسطۂ شرف المزنی المرسی ذکر کیا ہے۔وہ کہتا ہے "ابن حبان کا بیان ہے کہ" اہل علم نے "سات حروف" کے معنوں میں پینتیس ۳۵ مختلف باتیں کہی ہیں جو حسب ذیل ہیں +

(۱) یہ سات قسمیں زجر۔امر۔حلال۔حرام محکم۔متشابہ۔اور۔امثال۔ہیں +

(۲) یہ سات قسمیں حلال۔حرام۔امر۔نہی۔زجر۔بعد میں ہونے والی باتوں کی خبر دہی۔اور۔امثال۔ہیں +

(۳) یہ سات قسمیں وَعد۔وَعید۔حلال حرام مواعظ۔امثال۔اور۔احتجاج۔ہیں +

(۴) امر۔نہی۔بشارۃ۔نذارۃ۔اخبار۔اور امثال

(۵) محکم۔متشابہ۔ناسخ۔منسوخ۔خصوص عموم۔اور۔قصص +

(۶) امر۔زجر۔ترغیب۔ترہیب۔جَدَل قصص۔اور۔مثل +

(۷) امر۔نہی۔حد۔علم۔سِتر۔ظہر۔اور بطن

(۸) ناسخ۔منسوخ۔وعد۔وعید۔رغم۔تادیب اور۔انذار +

(۹) حلال۔حرام۔افتتاح۔اخبار۔فضائل۔اور عقوبات

(۱۰) اوامر۔ زواجر۔ امثال۔ انباء عتب وعظ۔ اور۔ قصص +

(۱۱) حلال۔ حرام۔ امثال منصوص قصص۔ اور۔ اباحات +

(۱۲) ظہر۔ بطن۔ فرض۔ ندب۔ خصوص عموم اور۔ امثال +

(۱۳) امر۔ نہی۔ وعد۔ وعید۔ اباحۃ۔ ارشاد۔ اور۔ اعتبار +

(۱۴) مقدم۔ مؤخر۔ فرائض۔ حدود۔ مواعظ متشابہ۔ اور۔ امثال +

(۱۵) مقتبس۔ مجمل۔ مقضی۔ ندب۔ حتم۔ اور۔ امثال +

(۱۶) امر حتم۔ امر ندب۔ نہی حتم۔ نہی ندب اخبار۔ اور۔ اباحات +

(۱۷) امر فرض۔ نہی حتم۔ امر ندب۔ نہی مرشد وعد۔ وعید۔ اور۔ قصص +

(۱۸) ایسی سات جہتیں جن سے کلام تجاوز نہیں کرتا۔ لفظ خاص جس سے خاص ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے عام ہی مراد ہو۔ لفظ عام جس سے خاص مراد ہو۔ لفظ خاص جس سے عام مراد ہو۔ وہ لفظ جس کی تنزیل ہی اُس کی تاویل سے مستغنی بناتی ہو۔ وہ لفظ جس کا مطلب صرف علماء ہی جانتے ہیں۔ اور۔ وہ لفظ جس کے معنی علمائے راسخین فی العلم کے سوا کسی اور کو نہیں معلوم ہوتے +

(۱۹) اظہار ربوبیۃ۔ اثبات وحدانیۃ۔ تعظیم الوہیۃ۔ خدا کی عبادت گزاری کرنا۔ شرک کی باتوں سے بچنا۔ ثواب کی جانب رغبت دلانا۔ اور۔ عذاب وسزا سے ڈرانا +

(۲۰) سات زبانیں جن میں سے پانچ قبیلۂ ھوازن کی اور دو تمام اہل عرب کی زبانیں ہیں +

(۲۱) سات متفرق لغتیں تمام اہل عرب کی کہ اُن میں کا ہر ایک حرف کسی ایک مشہور قبیلہ کا ہے +

(۲۲) سات زبانیں۔ چار۔ عجز۔ ہوازن۔ سعد بن بکر۔ جشم بن بکر۔ نصر بن معاویۃ۔ اور تین اہل قریش کی +

(۲۳) سات زبانیں۔ ایک زبان قریش کی۔ ایک زبان یمن کی۔ ایک زبان جُرھم کی۔ ایک زبان ھوازن کی۔ ایک زبان قضاعۃ کی۔ ایک زبان تمیم کی۔ اور ایک زبان طَیّ کی +

(۲۴) ایک زبان کعبین یعنی کعب بن عمر۔ اور کعب بن لوی کی اور ان دونوں گھرانوں کی سات زبانیں ہیں +

(۲۵) عربی قبائل کی مختلف لغتیں جو ایک ہی معنے میں آتی ہیں مثلاً۔ ھَلُمَّ۔ ھَاتِ۔ تَعَالَ۔ اور۔ اَقْبِلْ +

(۲۶) سات صحابہ کی سات قرأتیں یعنی ابی بکرؓ۔ عمرؓ۔ عثمانؓ۔ علیؓ۔ ابن مسعودؓ۔ ابن عباسؓ اور۔ اُبی بن کعبؓ کی +

(۲۷) ہمزہ۔ امالہ۔ فتح۔ کسر۔ تفخیم۔ مد اور۔ قصر +

(۲۸) تصریف - مصادر - عروض غریب سجع - اور ایسی مختلف لغتیں جو سب کی سب ایک ہی شئ کے بارہ میں ہوں +

(۲۹) وہ ایک کلمہ جس کا اعراب سات وجوہ پر آتا ہو مگر باوجود لفظی اختلاف کے معنے ایک ہی رہتے ہوں +

(۳۰) اُمّہاتِ حروفِ تہجّی - یعنی - اَلف - با - ج - د - ر - س - اور - ع - کیونکہ انہی حروف پر کلام عرب کے جامع الفاظ کا دارو مدار ہے +

(۳۱) یہ حروف سبعۃ پروردگار جل جلالہٗ کے اسماء کے بارہ میں آئے ہیں مثلاً - غَفُوْر - رَحِیْم - سَمِیْع - بَصِیْر - عَلِیْم - اور حَکِیْم

(۳۲) سات حروف سے حسب ذیل سات آئتیں مقصود ہیں - پہلی آیت ذات باریتعالیٰ کی صفات میں - دوسری وہ آیت جس کی تفسیر کسی اور آیت میں آئی ہے - تیسری وہ آیت جس کا بیان حدیث صحیح میں ہوا ہے + چوتھی آیت انبیاء اور رسولوں کے قصہ میں - پانچویں آیت تخلیق اشیاء کے باب میں چھٹی آیت جنت کے بیان میں - اور - ساتویں آیت دوزخ کے حالات میں +

(۳۳) ایک آیت صانع تعالیٰ کی صفت میں دوسری آیت اثباتِ وحدانیّۃ میں تیسری آیت خدا کے صفات کے ثبوت میں چوتھی آیت خدا کے رسولوں کے ثبوت میں پانچویں آیت اُس کی کتابوں کے ثبوت میں چھٹی آیت ثبوت اسلام کے بارہ میں - اور ساتویں آیت کفر کے بیان میں +

(۳۴) صفاتِ ذات آلٰہی کی سات جہتیں - وہ ذاتِ ایزدی جس پر تکئیف دکیف میں آنا) کا وقوع نہیں ہوتا +

(۳۵) خدا پر ایمان لانا - شرک سے بچنا - اَوَامر کو قائم رکھنا - زَوَاجر سے دُور رہنا - ایمان پر ثابت قدم رہنا - خدا کی حرام بنائی ہوئی چیزوں کو حرام ماننا - اور خدا کے رسولوں کی اطاعت کرنا +

ابن حبان کہتا ہے "اہل علم اور اہل زبان نے قرآن کے سات حروف پر نازل کئے جانے کے معنوں میں مذکورہ بالا پینتیس ۳۵ باتیں کہی ہیں اور یہ سب اقوال اس طرح کے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ ملتا جلتا ہونے کے علاوہ انھیں احتمالی بھی پایا جاتا ہے اور اسی طرح ان کے ماسوا بھی ایسے ہی اقوال کا احتمال کیا جا سکتا ہے" + اور مرسی کا بیان ہے کہ ان وجوہ میں سے اکثر متداخل ہیں اور نہ اُن کا مُستند معلوم ہوتا ہے - اور نہ یہ پتا لگتا ہے کہ وہ کس سے منقول ہیں - نہ مجھے اس بات کا علم حاصل ہو سکا کہ ان لوگوں میں سے ہر

ایک نے حروف سبعہ کو اپنے بیان کئے ہوئے معنوں کے ساتھ کیوں خاص کیا ؟۔ کیونکہ وہ سب معانی قرآن میں موجود ہیں اور میری سمجھ میں نہیں آتا کہ پھر تخصیص کے کیا معنے ہونگے ؟ اور علاوہ بریں میں اُن کے حقیقی معنوں کو سمجھنے سے بھی قاصر رہا ہوں اور اِن میں سے اکثر باتوں کو عمرؓ اور ھشام بن حکیمؓ کی اُس روایت سے خلاف پاتا ہوں جو صحیح میں موجود ہے کیونکہ اِن دونوں صاحبوں نے قرآن کی تفسیر اور احکام میں ہرگز اختلاف نہیں کیا ہے بلکہ اُن کا اختلاف محض حروف کی قرأت میں منحصر ہے + اور لطف یہ ہے کہ بہت سے عام لوگوں نے اِس روایت سے کہ" قرآن کا نزول سات حروف پر ہوا ہے" یہ گمان کیا ہے کہ اِس سے سات قرائتیں مراد ہیں حالانکہ یہ ایک بہت بڑا اور نادانی کا خیال ہے +

تنبیہ۔ اِس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ" آیا مُصاحف عثمانیہؓ تمام حروف سبعہ پر مشتمل ہیں یا نہیں ؟۔ **فقہاء**۔ قاریوں۔ اور متکلمین کی کئی ایک جماعتوں کے خیال میں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصاحف حروف سبعہ پر مشتمل نہیں ہیں۔ اور اسی بنا پر اُن کی رائے ہوئی ہے کہ اُمت کے لئے اُن حروف میں سے کسی حرف کے نقل کرنے میں سُستی اور اہمال کرنا جائز نہیں + اور صحابہؓ کا اِس بات پر اجماع ہے کہ عثمانؓ کے مصاحف اُن صحیفوں سے نقل کئے گئے تھے جن کو ابوبکرؓ نے لکھا تھا اور صحابہؓ نے اِس بات پر بھی اجماع کر لیا تھا کہ صُحفِ ابوبکر کے ماسوا اور جہاں کہیں قرآن کا کوئی حصہ پایا جائے وہ قابلِ ترک ہے +

اور سَلَف سے خَلَف تک جمہور علماء اور مسلمانوں کے اماموں کا یہ قول چلا آتا ہے کہ مُصحفِ عثمانؓ حروفِ سبعہ میں سے صرف اُن حروف پر شامل ہے جن کا احتمال اُس کے رسم الخط سے ہو سکتا ہے اور یہ مصحف اُس آخری دَوَر قرآن کا جامع ہے جس کو نبی علیہ السلام نے جبریلؑ سے فرمایا تھا اور اُسے پوری طرح پر شامل ہے حتیٰ کہ اُس میں کا ایک حرف بھی نہیں چھوڑا ہے + **ابن جزری** کہتا ہے" اور یہی وہ بات ہے جس کا درست ہونا عیاں ہوتا ہے" اور پہلے قول کا جواب ابن جریر کے اِس بیان سے دیا جاتا ہے کہ" قرآن کے سات حروف پر قرأت کرنا اُمت پر واجب نہ تھا بلکہ اُن کو اِس بات کی اجازت اور آسانی دیگئی تھی مگر جس وقت صحابہؓ نے دیکھا کہ اُمت میں تفرقہ اور اختلاف بڑھتا جاتا ہے اور اگر انھوں نے قرآن کی قرأت میں صرف ایک ہی حرف پر اجماع نہ کیا تو آیندہ سخت دقتیں واقع ہونے کا اندیشہ ہے اِس لئے انھوں نے عام اور مشہور طور پر مُصحفِ عثمانؓ پر اتفاق کر لیا۔ اور یہ بات مانی ہوئی ہے کہ صحابہؓ گمراہی سے معصوم تھے اور اِس بات میں کوئی ترک واجب یا فعل حرام بھی نہ تھا + اور اِس میں کچھ شک نہیں کیا جاتا کہ آخری دَوَر میں قرآن کے بعض حصے منسوخ کر دئے گئے تھے

اس لئے صحابہ کی رائے اس بات پر متفق ہوئی کہ جس قدر حصّوں کا آخیر کے دَور میں قرآن قرار پانا ثابت ہوا اُسے لکھ لیا جائے اور اس سے ماسوائے کو چھوڑ دیا جائے + اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں اور ابن ابی شیبہ نے اپنی کتاب الفضائل میں بطریق ابن سیرین۔ عَلْبیدۃ السلمانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " قرآن کی وہ قرأت جو رسول اللہ صلعم کے سالِ وفات میں اُن پر پیش کی گئی یہی قرأت ہے جس کو آج سب لوگ پڑھتے ہیں" اور ابن اُشتہ نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " جبریلؑ ہر سال ماہ رمضان میں رسول اللہ صلعم سے ایک مرتبہ قرآن کا دَور کیا کرتے تھے۔ مگر جب وہ سال آیا جس میں حضور سرورِ عالم کی رحلت ہوئی تھی تو جبریلؑ نے آپ سے دو مرتبہ قرآن کا دَور کیا۔ اِس لئے علماء کا خیال ہے کہ ہماری یہ قرأت آخری دَور کے مطابق ہے" + بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں " کہا جاتا ہے کہ زید بن ثابتؓ اُس قرآن کے آخری دَور میں حاضر رہے تھے جس کے اندر بیان کیا گیا تھا کہ کتنا حصّہ قرآن کا منسوخ ہوگیا اور کس قدر باقی رہا اور زید بن ثابتؓ ہی نے اُس کو رسول صلعم کے لئے لکھکر پھر اُسے آپ کو سُناکر پڑھا تھا اور چونکہ زید بن ثابتؓ اُسی قرآن کو تاوقتِ وفات لوگوں کو پڑھاتے رہے تھے اسی واسطے ابوبکرؓ اور عمرؓ نے اُس قرآن کو قابلِ اعتماد مانکر جمع کرلیا اور عثمانؓ نے اُسے مصاحف میں لکھنے کی خدمت اَدا کی +

سترھویں نوع۔ قرآن اور اُس کی سورتوں کے نام

جاحظ کا قول ہے " اہل عرب نے اجمالاً اور تفصیلاً اپنے کلام کے جو نام رکھے تھے خداوند کریم نے اپنی کتاب کے نام اُن کے برخلاف مقرر فرمائے۔ یعنی خدا نے جملۃً اپنی کتاب کا نام " قرآن " رکھا جس طرح اہل عرب مجموعی کتاب کو دیوان کہتے تھے۔ اور خدا نے اپنی کتاب کے حصّہ کا نام " سورۃ " مقرر فرمایا جیساکہ اہل عرب " قصیدہ " نام رکھتے تھے۔ اور چھوٹے سے جملہ کا نام " آیۃ " " بیت " کے مقابلہ میں رکھا۔ پھر " آیۃ " کے آخری حصّہ کو " فاصلۃ " کا نام " قافیہ " کے بجائے عطا کیا + اور ابوالمعالی عزیزی بن عبدالملک اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے " جاننا چاہئیے کہ خداوند عالم نے اپنی کتاب کے پچپن ۵۵ نام بدین تفصیل رکھتے ہیں +

شمار	نام	قرآن کی وہ آیۃ جس میں وہ نام آیا ہے
۱ و ۲	کتاب - اور - مبین	حٰمٓ ۝ وَالْکِتٰبِ الْمُبِیْنِ ۝
۳ و ۴	قرآن - اور - کریم	اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ کَرِیْمٌ ۝
۵	کلام	حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰهِ ۝
۶	نور	وَاَنْزَلْنَآ اِلَیْکُمْ نُوْرًا مُّبِیْنًا ۝
۷ و ۸	ھدیٰ - اور - رحمۃ	ھُدًی وَّرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِیْنَ ۝
۹	فرقان	نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ ۝
۱۰	شفاء	وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْاٰنِ مَا هُوَ شِفَآءٌ ۝
۱۱	موعظۃ	قَدْ جَآءَتْکُمْ مَّوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ
۱۲	شِفَاءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْر	شِفَآءٌ لِّمَا فِی الصُّدُوْرِ ۝
۱۳ و ۱۴	ذکر - اور - مبارک	وَهٰذَا ذِکْرٌ مُّبٰرَکٌ اَنْزَلْنٰهُ ۝
۱۵	علی	وَاِنَّهٗ فِیْٓ اُمِّ الْکِتٰبِ لَدَیْنَا لَعَلِیٌّ حَکِیْمٌ ۝
۱۶	حکمت	حِکْمَةٌ بَالِغَةٌ ۝
۱۷	حکیم	تِلْکَ اٰیٰتُ الْکِتٰبِ الْحَکِیْمِ ۝
۱۸	مُھیمن	مُصَدِّقًا لِّمَا بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتٰبِ وَمُهَیْمِنًا عَلَیْهِ ۝
۱۹	حبل	وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِیْعًا ۝
۲۰	صراط مستقیم	اِنَّ هٰذَا صِرَاطِیْ مُسْتَقِیْمًا ۝
۲۱	قیّم	قَیِّمًا لِّتُنْذِرَ بِهٖ ۝
۲۲ و ۲۳	قول - اور فصل	اِنَّهٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝
۲۴	نبأ عظیم	عَمَّ یَتَسَآءَلُوْنَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِیْمِ ۝
۲۵ ۲۶ و ۲۷	احسن الحدیث مثانی - اور - متشابہ -	اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ کِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِیَ ۝
۲۸	تنزیل	وَاِنَّهٗ لَتَنْزِیْلُ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝
۲۹	روح	اَوْحَیْنَآ اِلَیْکَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ۝
۳۰	وحی	اِنَّمَآ اُنْذِرُکُمْ بِالْوَحْیِ ۝
۳۱	عربی	قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا ۝

۳۲	بصائر	هٰذا بصائر من ربکم ہ
۳۳	بیان	ھٰذا بیان للناس ہ
۳۴	علم	من بعد ما جاءک من العلم ہ
۳۵	حق	ان ھٰذا لھو القصص الحق ہ
۳۶	ہادی	ان ھٰذا القرآن یھدی —— ہ
۳۷	عجب	قرآنا عجبا —— ہ
۳۸	تذکرہ	انہ لتذکرۃ —— ہ
۳۹	عروۃ الوثقیٰ	استمسک بالعروۃ الوثقیٰ —— ہ
۴۰	صدق	والذی جاء بالصدق —— ہ
۴۱	عدل	وتمت کلمۃ ربک صدقا وعدلا ہ
۴۲	امر	ذالک امر اللہ انزلہ الیکم ہ
۴۳	منادی	منادیا ینادی للایمان ہ
۴۴	بشریٰ	ھدی وبشریٰ ہ
۴۵	مجید	بل ھو قرآن مجید فی لوح محفوظ ہ
۴۶	زبور	ولقد کتبنا فی الزبور —— ہ
۴۷و۴۸	بشیر۔اور۔نذیر	کتاب فصلت ایاتہ قرآنا عربیا لقوم یعلمون بشیرا ونذیرا ہ
۴۹	عزیز	وانہ لکتاب عزیز ہ
۵۰	بلاغ	ھٰذا بلاغ للناس —— ہ
۵۱	قصص	احسن القصص بما اوحینا الیک ھٰذا القرآن ہ
۵۲و۵۳	صحف ۔ اور ۔ مکرم ۔	یہ چارون نام ایک ہی سورۃ میں آئے ہیں +
و۵۴و۵۵	اور ۔ مرفوع ۔ اور مطہر ۔	"فی صحف مکرمۃ مرفوعۃ مطھرۃ —— ہ"

وجہ تسمیہ ۔ قرآن کو کتاب کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے حد درجہ کی بلاغت کے ساتھ اقسام علوم ۔ قصص ۔ اور اخبار سب کو اپنے اندر جمع کرلیا ہے اور کتاب لغت میں جمع (فراہم آوردن) کو کہتے ہیں ۔ اور " مبین " اِس لئے نام رکھا کہ اُس نے بیان یعنی حق کو باطل سے متمائز کردیا ہے + اب رہا لفظ " قرآن " اُس کے بارہ میں اختلاف ہے ایک جماعت کا قول ہے کہ وہ اِسم عَلَم غیر مشتق اور کلام اللہ کے لئے خاص ہے اِس لئے وہ مھموز نہیں

اور اسی طرح پر ابن کثیر نے اُسے پڑھا ہے، اور یہی بات شافعیؒ سے بھی مروی ہے
بیہقی اور خطیب وغیرہ نے شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ " وہ لفظ " قرأت " کو ہمزہ
کے ساتھ پڑھتے تھے مگر قرآن میں ہمزہ کا تلفّظ نہیں کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے کہ قرآن
اسم ہے اور مہموز نہیں ہے۔ اور نہ قرأۃ سے ماخوذ ہے لیکن وہ کتاب اللہ کا اسم ہے
جیسے توراۃ اور انجیل اُس کی کتابوں کے نام ہیں " + اور بہت سے لوگ جن میں اشعری
بھی شامل ہے یہ کہتے ہیں کہ قرآن - قرنتِ الشئَ بالشئِ سے مشتق ہے جو اُس حالت
میں کہا جاتا ہے جب کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسری کے ساتھ ملا دیا جائے۔ اور اُس
کا نام قرآن رکھا گیا کیونکہ سورتیں۔ آئتیں۔ اور حروف۔ اُس میں ہیں + فرّاء کہتا ہے کہ قرآن
قرائن سے مشتق ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں سے بعض ایسی ہیں جو بعض دوسری آیتوں کی
تصدیق کرتی ہیں اور کچھ ایسی ہیں جو کسی قدر دوسری آیتوں کے ساتھ مشابہ ہوتی ہیں۔ اور انہی
باتوں کا نام قرائن (قرینے) ہے۔ اور ان دونوں اقوال پر بھی وہ بلا ہمزہ رہتا ہے اور اُس
کا نون اصلی قرار پاتا ہے + مگر زجاج کہتا ہے کہ مذکورۂ بالا قول سہو کی وجہ سے کہا گیا ہے
ورنہ صحیح یہ ہے کہ اس میں ہمزہ تخفیف کے لئے ترک کیا گیا ہے اور اُس کی حرکت ماقبل کے
ساکن حرف کو دے دی گئی ہے + جو لوگ قرآن کو علم صرف کے قواعد سے مہموز قرار دیتے
ہیں اُن میں بھی بہت سے اختلافات پائے جاتے ہیں + ایک گروہ جن میں لحیانی بھی شامل
ہے یہ کہتا ہے کہ قرآن - قرأت کا مصدر ہے جس طرح رجحان - اور - غفران مصدر ہیں
اور اس کو کتاب مقروٴ (پڑھی گئی) کا نام اُس قاعدے سے دیا گیا جس قاعدہ کی اعتبار سے
مفعول کو مصدر کے ساتھ موسوم کرتے ہیں + اور دوسرے لوگ جن میں زجاج بھی شریک
ہے یہ کہتے ہیں قرآن " فعلان " کے وزن پر اسم صفت ہے اور " قرء " سے مشتق جس
کے معنے جمع کرنا ہیں اور اُسی سے آیا ہے " قَرَءْاتُ الْمَاءَ فِی الْحَوْضِ " یعنی جمعتہٗ +
ابو عبیدہ کا قول ہے " کلام الٰہی کا نام قرآن اِس لئے رکھا گیا کہ اُس نے سورتوں کو باہم
جمع کیا ہے " + علامہ راغب اصفہانی کہتا ہے " ہر ایک جمع (فراہمی) کو یا ہر ایک کلام کے
مجموعہ کو قرآن ہرگز نہ کہا جائے گا۔ اور کتاب اللہ کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اُس نے زمانہ
ماسبق کی نازل شدہ (آسمانی) کتابوں کے تمام ثمرات (نتائج) جمع کر لئے ہیں۔ اور یہ بھی کہا
گیا ہے کہ اس نام رکھنے کی وجہ اُس کا تمام اقسامِ علوم کو اپنے اندر فراہم کر لینا ہے " + اور قطربؒ
نے ایک قول بیان کیا ہے کہ " قرآن کا قرآن اس لئے نام رکھا گیا کہ پڑھنے والا اُس کو اپنے
منہ سے ظاہر اور واضح کرتا ہے۔ اور قرآن کا لفظ اہل عرب کے قول " مَا قَرَاْتِ النَّاقَۃُ

لہ میں نے پانی کو حوض میں جمع کیا۔

سَلَا قَطُّ " سے ماخوذ ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اونٹنی نے کبھی بچہ نہیں ڈالا یعنی وہ کبھی گابھن ہی نہیں ہوئی ہے اور قرآن پڑھنے والا اُس کے الفاظ کو اپنے منہ میں اُٹھا کر پھر باہر نکال دیتا ہے اِسی لئے اُس کا نام قرآن رکھا گیا + میں کہتا ہوں کہ اِس مسئلہ میں میرے نزدیک پسندیدہ قول وہی ہے جس پر شافعیؒ نے زور دیا ہے +

اور **کلام** "کلم" سے ماخوذ ہے جس کے معنے اثر ڈالنا ہیں اِس لئے کہ قرآن سننے والے کے ذہن میں ایک ایسے فائدہ کو موثر بناتا ہے جو اُسے پہلے سے حاصل نہ تھا۔ **نور**۔ اِس لئے نام رکھا گیا کہ اُس کے ذریعہ سے حلال و حرام کے اسرار معلوم ہوتے ہیں +

ھُدیٰ نام رکھنے کی وجہ اُس کا حق پر دلالت کرنا ہے اور یہ تسمیہ اِس طرح کا ہے جیسے مبالغہ کی غرض سے صیغۂ فاعل کی جگہ پر مصدر بول دیتے ہیں +

فرقان اِس لئے نام رکھا گیا کہ قرآن نے حق اور باطل کے مابین تفریق کر دی ہے۔ یہ توجیہ مجاہد نے کی ہے اور ابن ابی حاتم اِس کا راوی ہے +

شفاء نام رکھنے کا موجب اُس کا دِلی بیماریوں کو دور کرنا ہے جیسے کفر۔ اور۔ جہل پھر وہ جسمانی کسل مندیوں کو بھی دور کرتا ہے +

ذکر۔ یوں نام دیا گیا کہ اُس میں نصیحتیں اور گزشتہ قوموں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ اِس کے علاوہ **ذکر** عزت کو بھی کہا جاتا ہے خداوند کریم فرماتا ہے "اِنَّہٗ لَذِکْرٌ لَّکَ وَلِقَوْمِکَ" یعنی وہ تیرے اور تیری قوم کے لئے موجب عزت ہے کیونکہ اُنہی کی زبان میں نازل ہوا۔

حکمت کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن ہر شئے کو اُس کے موقع اور قرینہ پر رکھنے کے معتبر قانون کے ساتھ نازل ہوا ہے۔ یا اِس لئے کہ وہ حکمت پر مشتمل ہے + **حکیم** یوں نام پایا کہ اُس کی آیتیں عجیب خوبی ترتیب اور نادر معانی کے ساتھ محکم بنائی گئی ہیں اور وہ تبدیل۔ تحریف۔ اختلاف اور۔ تبائن کے اُس میں راہ پانے سے محفوظ بنا دیا گیا ہے + **مُھَیْمِن** کی وجہ تسمیہ اُس کا تمام سابقہ قوموں اور کتابوں پر شاہد ہونا ہے + **حَبْل** نام رکھے جانے کا باعث یہ ہے کہ جو شخص قرآن کے ساتھ تمسّک (مضبوط پکڑ لینا) کرے گا وہ جنّت یا ہدایت تک پہنچ جائے گا۔ اور حَبْل کے معنے سبب کے بھی ہیں + **صراطِ مستقیم** اِس لئے نام پایا کہ وہ بلا کسی خم و پیچ کے سیدھا جنّت کا راستہ ہے + **مَثَانی** کی وجہ تسمیہ اُس میں گزشتہ قوموں کے قصّوں کا بیان ہونا ہے اِس لحاظ سے وہ اپنے قبل گذر جانے والی باتوں کا ثانی (ثنیٰ) ہے۔ اور ایک وجہ یہ بھی بتائی گئی ہے کہ اُس میں قصوں اور مواعظ کی تکرار ہوئی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اِس نام رکھے کا باعث یہ ہے کہ قرآن دو مرتبہ نازِل ہوا ایک بار معنے کے ساتھ اور دوسری دفعہ لفظ کے

ساتھ۔ معنی کا ثبوت خداوند کریم کے قول " اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰی " سے ملتا ہے اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے + رُوح کے ساتھ نام نہاد کا باعث یہ ہے کہ قرآن کے ذریعہ سے دل اور جان کو حیات تازہ ملتی ہے + متشابہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن کا ہر ایک حصّہ دوسرے حصّہ کے ساتھ خوبی اور صداقت میں مشابہت رکھتا ہے + مجید نام رکھے جانے کا سبب اُس کا شرف ہے + عزیز یوں نام پایا کہ جو شخص اُس کے ساتھ معارضہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے اُس پر وہ دشوار گزرتا ہے + بلاغ یوں نام پایا کہ رسول اللہ صلعم نے قرآن ہی کے ذ[ریعہ] سے لوگوں کو اُن احکام الٰہی کی تبلیغ فرمائی جو اُن کے کرنے کے واسطے دیئے گئے تھے یا جن سے وہ منع کئے گئے تھے یا اس لئے کہ قرآن میں اپنے غیر کی نسبت بہت بڑی بلاغت اور کفایت پائی جاتی ہے + سلفی نے اپنے کسی جزء میں لکھا ہے کہ اُس نے ابا الکرم نحوی سے اور ابو الکرم نحوی نے ابو القاسم تنوخی سے یہ بات سُنی کہ وہ کہتا تھا " میں نے ابو الحسن رمانی سے سُنا ہے جب کہ اُس سے دریافت کیا گیا کہ ہر ایک کتاب کا کوئی ترجمہ (غرض اور مفہوم) ہوتا ہے اور کتاب اللہ کا ترجمہ کیا ہے؟ تو اُس نے جواب دیا کہ اُس کا ترجمہ " هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنْذَرُوْا بِهٖ " ہے + اور ابو شامة وغیرہ نے قول تعالیٰ " وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى " کے بارہ میں کہا ہے کہ وہ رزق قرآن ہی ہے +

فائدہ - مظفری نے اپنی تاریخ میں بیان کیا ہے کہ ابو بکرؓ نے قرآن کو جمع کیا تو انھوں نے لوگوں سے کہا کہ اس کا کوئی نام رکھو۔ بعض لوگوں نے اس کا نام انجیل تجویز کیا مگر اکثروں نے اس کو ناپسند کیا۔ پھر کسی نے سِفر نام رکھنے کی صلاح دی وہ بھی اس لئے ناپسند ہوئی کہ یہودی لوگ اپنی کتاب کا یہ نام رکھتے ہیں۔ آخر میں ابن مسعودؓ نے کہا " میں نے حبش کے مُلک میں ایک کتاب دیکھی ہے جس کو لوگ مصحف کہتے تھے " لہذا قرآن کا نام بھی مصحف رکھدیا گیا " + میں کہتا ہوں۔ ابن اشتہ۔ کتاب المصاحف میں موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ابن شہاب کی یہ روایت درج کرتا ہے کہ " جس وقت صحابہؓ نے قرآن کو جمع کر کے اوراق میں لکھ لیا تو ابو بکرؓ نے اُس کے لئے کوئی نام تجویز کرنے کی ہدایت کی اس وقت کسی نے سِفر اور کسی نے مصحف نام رکھنے کی صلاح دی کیونکہ حبش کے لوگ کتاب کو مصحف کہا کرتے تھے۔ اور ابو بکرؓ پہلے شخص تھے جنھوں نے کتاب اللہ کو جمع کر کے اُس کا نام مصحف رکھا " + پھر اسی راوی نے اس روایت کو ایک دوسرے طریق پر ابن بریدہ سے بھی روایت کیا ہے اور وہ روایت اس نوع کے بعد آنے والی

(حاشیہ: ۱ یہ کتاب لوگوں کو بحث حق کا پہنچانا ہے اور اس لئے ہے تاکہ وہ اس کے ذریعہ عذاب سے ڈرائے جائیں ۱۲ ۱۱ منہ)

نوع میں درج ہو گی +

فائدہ دوم۔ ابن الضریس وغیرہ نے کعبؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "توراۃ میں آیا ہے "یَا مُحَمَّدُ اِنِّیْ مُنَزِّلٌ عَلَیْكَ تَوْرَاةً حَدِیْثَةً تَفْتَحُ اَعْیُنًا عُمْیًا وَّ آذَانًا صُمًّا وَّ قُلُوْبًا غُلْفًا" + اور ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "جس وقت موسیٰ نے توراۃ کی تختیوں کو لیا تو انھوں نے عرض کیا کہ بار الٰہا میں ان تختیوں میں ایک ایسی قوم کا ذکر پاتا ہوں جس کی آسمانی کتاب اس کے دلوں میں ہو گی لہذا تو اُن لوگوں کو میری اُمت بنا خداوند پاک نے ارشاد کیا "وہ احمد کی اُمت ہے" + اِن دونوں اقوال میں قرآن کا نام **توراۃ** اور **انجیل** ظاہر کیا گیا ہے مگر باوجود اس کے اِس وقت قرآن پر اِن ناموں کا اطلاق جائز نہیں۔ اور یہ نام رکھنا ویسا ہی ہے جیسا کہ **توراۃ** کا نام خداوند کریم کے قول "وَاِذْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ" میں "**فرقان**" رکھا گیا ہے۔ یا رسول اللہ صلعم نے اپنے قول "خُفِّفَتْ عَلٰی دَاوُدَ الْقُرْآنُ" میں **زبور** کا نام **قرآن** قرار دیا۔

فصل

سورتوں کے نام

عتبی کا قول ہے "سُوْرَۃٌ" کا لفظ بھی ہمزہ کے ساتھ اور بغیر ہمزہ دونوں طرح آیا ہے جس نے اس کو مہموز مانا ہے وہ اس کا ماخذ "اَلسُّؤْرُ" سے "اَسْاَرْتُ" یعنی اَفْضَلْتُ کو قرار دیتا ہے "سُؤْرٌ" برتن میں باقی رہجانے والی پینے کی چیز کو کہتے ہیں۔ گویا کہ سُوْرَۃٌ قرآن کا ایک ٹکڑا ہے + مگر جس شخص کے نزدیک وہ مہموز نہیں اُس نے بھی اِس کو مذکورہ بالا معنوں میں داخل کیا ہے اور ہمزہ کو تسہیل کا ہمزہ قرار دیا ہے + بعض لوگ سُوْرَۃٌ کو سُوْرَۃٌ اَلْبِنَاءِ یعنی عمارت کے ایک قطعہ سے تشبیہ دیتے ہیں اس سے یہ مدعا ہے کہ جس طرح مکان منزل بمنزل بنتا ہے اسی طرح سورتوں سے ملکر قرآن اور مصحف مکمل ہوا۔ اور کہا گیا ہے کہ سُوْرَۃٌ کا ماخذ (سورۃ المدینہ) شہر پناہ ہے کیونکہ سورۃ اپنی آیتوں کا اس طرح احاطہ کر لیتی ہے جیسے شہر پناہ کی دیوار اُس کے مکانات کو گھیر لیتی ہے۔ اور سِوَارٌ کا لفظ بھی اس سے ماخوذ ہے کیونکہ وہ کلائی کو اپنے حلقہ میں کر لیتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۃ کو سُوْرَۃٌ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ کلام اللہ ہونے کی وجہ سے مُرتفع ہے۔ اور سورۃ بلند منزلت کو کہتے ہیں نابغہ ذبیانی کہتا ہے +

اے میں شہر پر ایک نئی توراۃ نازل کرنیوالا ہوں جو نابینا آنکھوں اور بہرے کانوں اور غلاف چڑھے ہوئے دلوں کو کھول دیگی ۱۲ "منہ"

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ اَعْطَاکَ سُوْرَۃً + تَرٰی کُلَّ مَلِکٍ حَوْلَھَا یَتَذَبْذَبُ

کیا تو نہیں دیکھتا کہ خدا نے تجھے وہ بلند منزلت دی ہے۔ جسکے گرد ہر ایک بادشاہ کو حفاظت کرتے دیکھا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ نام اِس لئے رکھا گیا کہ سورتیں ایک دوسرے پر مُرکّب ہیں اور اِس طرح سورۃ کا ماخذ تَسَوُّرْ اوپر چڑھنے کے معنوں میں ہوگا اور قولہ تعالیٰ " اِذْ تَسَوَّرُوْا الْمِحْرَابَ " اسی معنے میں شامل ہوگا + جعبری کہتا ہے سُوْرَۃ کی جامع اور مانع تعریف وہ (حصہ) قرآن ہے جو کسی آغاز اور خاتمہ رکھنے والی آیت پر شامل ہو اور کم از کم تین آیتوں کی ایک سُوْرَۃ ہوگی + اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے " سُوْرَۃ " آیتوں کی اُن تعدادوں کا نام ہے جو حدیث رسول اللہ صلعم کے ذریعہ سے خاص نام کے ساتھ موسوم کی گئی ہیں اور اِس میں شک نہیں کہ تمام سورتوں کے نام روایت احادیث اور آثار کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں جن کو میں صرف بخوف طوالت نہیں بیان کرتا + اور اِس قول پر ابن ابی حاتم کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اُس نے عکرمہ سے نقل کیا ہے کہ " مشرکین تمسخر کے انداز سے طنزاً " سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ - اور سُوْرَۃُ الْعَنْکَبُوْتِ " کہا کرتے تھے اِس لئے خداوند کریم کا قول " اِنَّا کَفَیْنَاکَ الْمُسْتَھْزِئِیْنَ " نازل ہُوا + اور بعض علماء نے اِس بات کو بھی ناپسند کیا ہے کہ سُوْرَۃ کو فلاں سُوْرَۃ کر کے کہا جائے کیونکہ طبرانی اور بیہقی نے انسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ " تم لوگ سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ - سُوْرَۃ آلِ عِمْرَان - اور سُوْرَۃُ النِّسَاء - غرضکہ اسی طرح سارے قرآن کا نام نہ لیا کرو بلکہ یوں کہو کہ وہ سورۃ جس میں بقرۃ کا ذکر آیا ہے۔ اور وہ سورۃ جس میں آلِ عمران کا ذکر آیا ہے اور اسی طرح سارے قرآن کو کہنا چاہئے " اِس حدیث کے اسناد ضعیف ہیں۔ بلکہ ابن جوزی نے تو اِس کو موضوع ہی قرار دیا ہے + بیہقی کا قول ہے کہ یہ حدیث ابن عمرؓ سے موقوفاً معلوم ہوئی ہے پھر اُس نے اُس کو صحیح سند کے ساتھ اُن سے روایت بھی کیا ہے۔ اور اِس کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃِ وغیرہ کا اطلاق (کہنا) صحیح ثابت ہُوا ہے + صحیح بخاری میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا " یہ وہ مقام ہے جس پر سُوْرَۃ بَقَرَۃ نازل ہوئی۔ اور اِسی وجہ سے جمہور نے اُسے ناپسند نہیں کیا ہے +

فصل

سورتوں کے ناموں کی تفصیل

بعض اوقات کسی سورۃ کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ اکثر ہوا ہے۔ اور

گیا ہے ایک سورۃ کے دو یا اس سے زائد نام بھی آئے ہیں + **دوسری** شق میں سُورَةُ الْفَاتِحَة متعدد نام رکھنے والی سورۃ ہے کیونکہ اُس کے **میں**[1] سے زائد نام معلوم ہوئے ہیں اور یہ بات اُس کے شرف پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ناموں کی زیادتی مسمّٰی کی عزت اور مرتبت کا پتا دیا کرتی ہے اور وہ سب نام ذیل میں درج ہوتے ہیں +

(۱) فاتحۃ الْکِتَاب :- **ابن جریر** نے **ابن ابی ذئب** کے طریق پر **مقبری** سے بواسطہ ابی ہریرۃؓ رسول اللہ صلعم کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ رسالتمآب نے فرمایا "ھِیَ اُمُّ الْقُرآن وَھِیَ فاتحۃ الکِتاب وَھِیَ السبع المثانی" اور اُس کے اِن ناموں سے موسوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُسی کے ساتھ مصحفوں کا افتتاح (آغاز) ہوتا ہے اور تعلیم - اور نماز کی قرأت کا شروع بھی اسی سورۃ کے ذریعہ سے ہوتا ہے + اور کہا گیا ہے کہ اس تسمیہ کی وجہ اُس کا سب سے پہلے نازل ہونے والی سورۃ ہونا ہے + اور یوں بھی کہا گیا ہے کہ اُس کا لوح محفوظ میں لکھی جانے والی پہلی سورۃ ہونا اِس نام نہاد کا موجب ہے + یہ بات **المرسی** نے بیان کی ہے اور المرسی ہی کا قول ہے کہ اُس کی یہ بات کسی نقل کی تائید کی محتاج ہے + اور کہا گیا ہے کہ اَلحَمد کے ہر ایک کلام کا آغاز ہونے کی وجہ سے اُس کو یہ نام دیا گیا + اور ایک قول ہے کہ اَلحَمد ہی سے ہر ایک کتاب شروع ہوتی ہے + یہ بھی **المرسی** ہی نے بیان کیا ہے اور اِس کی تردیدیوں کی ہے کہ ہر ایک کِتاب کا آغاز محض لفظ اَلحَمد سے ہوتا ہے نہ کہ ساری سورۃ سے اور پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اس **کِتاب** سے قرآن ہی مراد ہے نہ کہ عام طور پر جنس کتاب (ہر ایک کتاب) کیونکہ اِس سورۃ کا نام "فاتحۃ اُلقُرآن" بھی مروی ہوا ہے اور اِس لحاظ سے کِتاب - اور - قرآن دونوں لفظوں کا ایک ہی مدّعا ہونا چاہئے + (۲) فاتحۃ اُلقُرآن - جیساکہ اوپر **المرسی** کا قول نقل کیا جا چکا ہے + (۳ و ۴) اُمُّ الکِتاب اور اُمُّ القرآن مگر **ابن سیرین** اُس کا نام اُمّ الکِتاب رکھنا اور **حسنؒ** اُس کا نام اُمّ اُلقُرآن رکھنا پسند نہیں کرتے اور **تقی بن مخلد** بھی انہی دونوں شخصوں کا ہم خیال بنتا ہے کیونکہ اُمّ الکِتاب لوحِ محفوظ کا نام ہے جیسا پروردگارِ عالم ارشاد کرتا ہے "وَعِنْدَہٗ اُمُّ الکِتاب" اور "اِنَّہٗ فِی اُمِّ الکِتَاب" + اور دوسری وجہ یہ کہ اِس نام سے حلال وحرام کی آیتوں کو بھی موسوم کیا گیا ہے قال اللہ تعالے "آیاتٌ مُحکَمَاتٌ ھُنَّ اُمُّ اُلکِتاب" + لیکن **المرسی** کہتا ہے "ایک حدیث میں جو غیر صحیح ہے یوں مروی ہے کہ "تم میں سے کوئی شخص اُمّ الکِتاب ہرگز نہ کہے بلکہ فاتحۃ

---

[1] یہی ام القرآن - یہی فاتحۃ الکتاب - اور - یہی سبع المثانی ہے +

الکتاب کہنا چاہئے "+ میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو فن کی کتابوں میں کہیں پایا نہیں جاتا بلکہ یہ روایت انہی الفاظ کے ساتھ ابن الفریس نے ابن سیرین سے کی ہے اور المرسی دھوکے میں پڑکر اُسے حدیث سمجھ بیٹھا۔ ورنہ صحیح حدیثوں سے سُورَۃُ الفَاتِحَۃ کا یہ نام ثابت ہوا ہے۔ اِس لئے کہ دارقطنی نے ابی ہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے صحیح قرار دیکر یہ روایت کی ہے کہ "جس وقت تم اَلْحَمْدُ پڑھو تو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھ لو کیونکہ سُوْرَۃُ اَلْحَمْدُ ۔ اُمُّ الْقُرْاٰن ۔ اُمُّ الْکِتَاب ۔ اور ۔ سَبْعُ الْمَثَانِیْ ۔ ہے "+ ہاں اس کی اس وجہ تسمیہ میں اختلاف کیا گیا ہے + ایک قول ہے کہ یہ نام اُس کے ساتھ کتابت مصاحف آغاز ہونے اور اُس کے نماز میں دوسری سورۃ سے قبل پڑھے جانے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے + ابوعبیدہ اپنی کتاب المجاز میں کہتا ہے اور بخاری اپنی کتاب صحیح میں اُس پر وثوق کرتا ہے کہ " اس بات کو مانتے ہوئے یہ اشکال کیسا آپڑتا ہے کہ اس طرح سے تو سُوْرَۃُ اَلْحَمْدُ کا نام فاتحۃ الکتاب رکھا جانا زیادہ مناسب تھا نہ کہ اُمُّ الکِتَاب نام رکھنا اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ بات اس لحاظ سے کہی گئی کہ ماں ۔ بچے کے ظہور کی جگہ اور اُس کی اصل و بنیاد ہے + ماوردی کہتا ہے " اُس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اور جتنی سورتیں ہیں وہ سب اس کے بعد نازل ہوئی ہیں اور وہ سب سے مقدم ہے ۔ اور آگے ہونے والے کو اِمام کہتے ہیں ۔ اسی لئے نشانِ جنگ کو " اُمّ " کہا جاتا ہے کیونکہ وہ آگے چلتا ہے اور تمام فوج اُس کی پیروی کرتی ہے یا اِنسان کی عمر کے گزشتہ سالوں کو بھی بوجہ اُن کے پہلے ہو جانے کے اُمّ کہا جاتا ہے ۔ اور مکّہ کی آبادی تمام مقاموں کی آبادی سے پیشتر ہوئی اس واسطے اُس کو اُمّ القریٰ کہتے ہیں ۔ اور ایک یہ بھی ہے کہ اُمّ الشّیٔ اُس چیز کے اصل کو کہا جاتا ہے اور سُوْرَۃُ اَلْحَمْدُ قرآن کی اصل ہے اس لئے کہ اُسکے اندر تمام قرآن کی غرضیں ۔ اور اُس کے جملہ علوم اور حکمتیں موجود ہیں جیسا کہ انشاء اللہ تفسیروں کی نوع میں ہم اس کی توضیح کرینگے + اور اُس کی اِس نام نہاد کی یہ وجہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ تمام سورتوں سے افضل ہے اور جس طرح قوم کے سردار کو اُمّ القوم کہتے ہیں اُسی طرح اس کو اُمّ القرآن اور اُمّ الکتاب کہا گیا + ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سُوْرَۃ کی عزت تمام قرآن کی عزت کے برابر ہے اس لئے یہ نام رکھا گیا + اور کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ سورۃ اہل ایمان کی جائے پناہ اور واپسی میں مجتمع ہونے کی جگہ ہے جس طرح نشانِ فوج کو اس لئے اُمّ کہتے ہیں کہ فوج کے سپاہی اُس کے زیر سایہ پناہ لیتے اور جمع ہوتے ہیں + اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کا سبب اُس کا محکم ہونا ہے اور محکمات اُمّ الکتاب

ہیں + (۵) قرآن العظیم: احمد نے ابی ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اُمّ القرآن کی بابت فرمایا "ھِیَ اُمُّ الْقُرْآنِ - وھِیَ السبع المثانی - وھِیَ الْقُرْآنُ الْعَظِیْمُ" اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ اُن تمام معانی پر شامل ہے جو قرآن میں پائے جاتے ہیں + (۶) السبع المثانی: اس نام نہاد کی وجہ اوپر کی حدیث میں وارد ہو چکی ہے اور اُس کے علاوہ بہت سی دیگر احادیث میں بھی آئی ہے + اب رہی یہ بات کہ اس کا سبع کیوں نام رکھا گیا تو اس کی وجہ اُس میں سات ہی آیتوں کا ہونا ہے + دارقطنی نے علیؓ سے یہی روایت کی ہے + اور کہا گیا ہے کہ اس میں سات اداب ہیں ہر آیت میں ایک ادب مگر یہ قول بعید از عقل ہے - اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا سات حروف ث - ج - خ - ز - ش - ظ - اور ف - سے خالی ہونا ہے - لیکن المرسی کہتا ہے کہ یہ قول اس سے پہلے کے قول سے بھی بڑھ کر بودا ہے کیونکہ کسی چیز کا نام اُس بات کے لحاظ سے رکھا جاتا ہے جو اُس میں پائی جاتی ہے نہ یہ کہ اُس امر کے لحاظ سے جو اُس میں نہیں + اور مثانی نام رکھنے کی وجہ میں احتمال ہے کہ یہ لفظ ثناء سے مشتق ہو کیونکہ اس سُورۃ میں خداوند پاک کی ثناء ہی بیان کی گئی ہے + اور احتمال کیا جاتا ہے کہ یہ لفظ ثنیا سے مشتق ہو جس کی علت یہ ہے کہ خداوند کریم نے اس سُورۃ کو صرف اسی اُمت کے لئے مستثنےٰ کیا + اور یہ احتمال بھی ہے کہ اُس کا اشتقاق لفظ تثنیہ سے ہو کیونکہ یہ سُورۃ ہر ایک رکعت میں دُھرائی جایا کرتی ہے + اور اس قول کی تقویت اُس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن جریر نے سَنَدِ حَسَن کے ساتھ عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے کہا "سبع المثانی فاتحۃ الکتاب کو کہتے ہیں جو ہر ایک رکعت میں دُھرائی جاتی ہے" + اور اسکے علاوہ حسب ذیل اقوال بھی اس کے بارہ میں آئے ہیں - اس لئے کہ وہ دو مرتبہ نازل ہوئی اس لئے کہ اُس کی دو قسمیں ہیں - ثناء اور دُعاءِ + اس لئے کہ جس وقت بندہ اُس کی کوئی ایک آیت پڑھتا ہے خدا اُس کو اُس بندے کے فعل کی خبر دینے کے لئے دُہراتا ہے - جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے + اِس واسطے کہ اُس میں فصاحت مبانی (الفاظ) اور بلاغت معانی دونوں باتیں جمع کی گئی ہیں + اور اس کے ماسوا دوسرے اقوال بھی آئے ہیں + (۷) الوافیہ. سُفیان بن عینیہ اُس کا یہی نام بیان کیا کرتے تھے کیونکہ وہ قرآن کے تمام معانی کو پوری طرح اپنے اندر جمع کر رہی ہے - یہ قول الکشاف میں آیا ہے + اور ثعلبی کا قول ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا تنصیف (دو آدھے کیا جانا) نہ قبول کرنا ہے کیونکہ قرآن کی ہر ایک سورۃ کا نصف حصہ ایک رکعت میں اور دوسرا نصف دوسری رکعت میں پڑھنا

جائز ہے لیکن سُوْرَۃُ اَلْفَاتِحَۃ اس طرح نہیں پڑھی جا سکتی + المرسی کا قول ہے "یہ نام اِس لئے رکھا گیا کہ اِس سُوْرَۃ نے خدا اور بندہ کے حقوق بیان کر دئیے ہیں + (۸) الکنز بسبب اُس کے جو پہلے اُمّ القرآن کے تحت میں بیان ہو چکا ہے اور یہ قول کشاف میں آیا ہے اور اُس کا یہ نام رکھنا اَنسؓ کی اُس حدیث میں بھی وارد ہو چکا ہے جس کا بیان چودھویں نوع میں ہوا ہے + (۹) کافیہ - اِس لئے کہ وہ نماز کے اندر بغیر دوسری سُوْرَۃ ملانے کے بھی کافی ہو جاتی ہے مگر دوسری سُوْرَۃ بغیر اُس کو ساتھ ملانے کے کفایت نہیں کرتی + (۱۰) اَلْاَسَاسْ - اِس لئے کہ قرآن کی اصل اور اُس کی پہلی سُوْرَۃ ہے + (۱۱) نور + (۱۲ و ۱۳) سُوْرَۃ اَلْحَمْدُ - اور - سُوْرَۃُ الشکر + (۱۴ و ۱۵) سُوْرَۃُ الحمد لاولے اور - سُوْرَۃُ الحمدُ القصرےٰ + (۱۶ و ۱۷ و ۱۸) الراقیۃ - الشفاء - اور - الشافیہ اِن ناموں کی وجہ تسمیہ خواص سور تہائے قرآن کی نوع میں درج ہونے والی حدیثوں سے معلوم ہوگی + (۱۹) سُوْرَۃُ الصلاۃ - اِس لئے کہ نماز اِس سُوْرَۃ پر موقوف ہے - اور کہا گیا ہے کہ اِس سُوْرَۃ کا ایک نام صلاۃ بھی ہے بوجہ اِس حدیث قدسی کے کہ "قُسِمَتِ الصَّلَاۃُ بَیْنِیْ وَبَیْنَ عَبْدِیْ نِصْفَیْنِ" یعنی سُوْرَۃ + المرسی کہتا ہے "یہ اِس لئے کہ سُوْرَۃُ اَلْفَاتِحَہ نماز کے لوازم میں سے ہے اور یہ نام نہاد اِس طرح کا ہے جس طرح کسی شئ کا نام اُسکے لازم کے نام پر رکھدیا جائے اور یہی بیسواں نام بھی ہے + (۲۱) سُوْرَۃُ الدُّعاء - کیونکہ دعا اِس میں شامل ہے اور قول باریتعالےٰ "اِھْدِنَا" دعا ہی کے لئے آیا ہے + (۲۲) سُوْرَۃُ السواءل - اِسی وجہ سے امام فخر الدین نے اِس کا ذکر کیا ہے + (۲۳) سُوْرَۃُ تَعْلِیْمِ الْمَسْئَلَۃ - (سوال سکھانے کی سورۃ) المرسی کہتا ہے "یہ اِس لئے کہ اِس میں سوال کے طریقے بتائے گئے ہیں اور سوال سے پہلے ثناء کو آغاز کیا گیا ہے + (۲۴) سُوْرَۃُ المناجاۃ اِس لئے کہ بندہ اپنے پروردگار سے اُس تعالےٰ کے قول "اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" کے ساتھ مناجات کیا کرتا ہے + (۲۵) سُوْرَۃُ التفویض - بوجہ اِس کے کہ قول باریتعالےٰ "وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ" میں بندہ کا اپنا تمام معاملہ خدا کے حوالہ کر دینا شامل ہے + یہ سب پچیس نام ہیں جو میں نے بڑی محنتوں سے معلوم کئے اور میری اِس کتاب سے پہلے کسی اور کتاب میں یہ سب نام سُوْرَۃُ اَلْفَاتِحَہ کے جمع نہیں ہوئے تھے +

سُوْرَۃُ البقرۃ خالد بن معدان اِسکو فسطاط القرآن کہا کرتا تھا۔ مسند الفردوس میں مرفوع حدیث آئی

---

۵۱ صلاۃ (یعنی سورۃ فاتحہ) میرے اور میرے بندہ کے مابین دو برابر کے حصوں پر تقسیم کر دی گئی

ہے اُس میں یہ نام وارد ہُوا ہے اور اِس کی علّت سُورۃ کی بڑائی اور اُس میں اتنے احکام کا جمع ہونا ہے جو اُس کے سوا کسی دوسری سُورۃ میں نہیں ہیں + اور **مستدرک** کی حدیث میں اس کا نام **سَنَامُ القرآن** آیا ہے اور **سَنَام** ہر چیز کے بلند اور بالائی حِصّہ کو کہتے ہیں +

آلِ عمران | **سعید بن منصور** نے اپنے **سنن** میں **ابی عطاف** سے روایت کی ہے کہ "آلِ عمران کا نام **توراۃ** میں **"طیبۃ"** آیا ہے + اور صحیح مسلم میں اس کا اور سُورۃ البقرۃ دونوں کا نام الزہراوین بیان کیا گیا ہے + **المائدۃ** - اس کے نام **العقود** اور المنقذۃ بھی ہیں + **ابن الغرس** کہتا ہے " یہ اس لئے کہ یہ سُورۃ اپنے یاد رکھنے والے کو عذاب کے فرشتوں سے نجات دلوا دیتی ہے + **الانفال** - **ابوالشیخ** - سعید بن جبیر سے روایت کرتا ہے کہ سعید نے کہا " میں نے **ابن عباس** رضی اللہ عنہ سے کہا " سورۃ الانفال " ؟ تو انھوں نے جواب دیا " یہ سُورۃ **بَدر** ہے " + **بَرَاءۃ** - اس کا نام **اَلتَّوْبَۃُ** بھی ہے کیونکہ اس میں اللہ پاک فرماتا ہے " لَقَدْ تَابَ اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ ـــ الآیۃ " + اور **فاضحہ** بھی اس کا نام ہے **بخاری** نے **سعید بن جبیر** سے روایت کی ہے - اُنھوں نے کہا کہ میں نے **ابن عباس** رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا " سُورۃ توبہ ؟ " تو انھوں نے فرمایا " **توبہ** نہیں بلکہ یہ **فاضحہ** (رسوا کرنے والی) ہے اس سُورۃ میں برابر وَمِنْھُمْ وَمِنْھُمْ اس کثرت سے نازل ہُوا کہ ہمیں گمان پیدا ہو گیا اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کا ذکر اس سُورۃ میں نہ کیا جائے " + اور **ابوالشیخ** نے **عکرمہ** سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا کہ " عمر رضی اللہ عنہ کہتے تھے سُورۃ براۃ کی تنزیل سے اُس وقت تک فراغت نہیں ملی جبتک کہ ہم نے یہ گمان نہیں کر لیا کہ اب ہم میں سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جس کی بابت اس سُورۃ میں کوئی آیت نہ نازل ہو - اور اُس کا نام سُورۃ الفاضحۃ اور سُورۃ العذاب رکھا جاتا تھا " **حاکم** نے **مستدرک** میں **حذیفہ** رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " تم جس سُورۃ کا نام اَلتَّوْبَۃُ رکھتے ہو وہی سُورۃ العذاب ہے " + اور **ابوالشیخ** نے **سعید بن جبیر** سے روایت کی ہے کہ " **عمر بن الخطاب** رضی اللہ عنہ کے روبرو جس وقت سُورۃ براءۃ کا ذکر آجاتا اور اس کا نام سُورۃ التوبہ لیا جاتا تو وہ کہتے " یہ تو **عذاب** سے زیادہ قریب ہے جب تک یہ حالت نہیں ہو گئی کہ (صحابہ) لوگوں میں سے کسی کا بھی باقی بچ رہنا مشکل معلوم ہونے لگا اُس وقت تک اس سورۃ کا نزول بند نہیں ہُوا + " اور اُس کا نام **مقشقشہ** بھی ہے **ابوالشیخ** - **زید بن اسلم** سے روایت کرتا ہے کہ " کسی شخص نے **ابن عمر** رضی اللہ عنہ کے سامنے سُورۃ التوبۃ کا نام لیا تو انھوں نے کہا " قرآن کی سورتوں میں سے سورۃ توبہ کونسی ہے ؟ اُس شخص نے

کہا " بَرَاءَۃ " ابن عمرؓ یہ سُنکر بولے " اور کیا اُس نے لوگوں کے ساتھ بُرے سلوک کئے تھے وہی تو نہیں ؟ ہم تو اُسے المقشقشہ کہا کرتے تھے یعنی نفاق سے بری کرنے والی اور بُرے لوگوں کو اُکٹ کر رکھدینے والی " + ابوالشیخ ہی عبید بن عمیر سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا " اِس سورۃ کا نام " بَرَاءَۃ اَلمُنقِرَۃ " لیا جاتا تھا کیونکہ اُس نے مشرکین کے دلوں کی گڑی ہوئی باتیں کھود کر دکھائی تھیں + اور اِس کو اَلبحُوث (فتح . با ء کے ساتھ) بھی کہتے تھے " حاکم نے مقدادؓ سے روایت کی ہے کہ اُن سے کہا گیا " اگر تم اِس سال شریک جہاد ہونے سے بیٹھ رہو تو اچھا ہو - مقدادؓ نے جواب دیا " ہم پر بحُوث آگئی ہے یعنی سُورۃ بَرَاءَۃ - تا آخر حدیث + اور اِسی کا نام الحافِرہ بھی ہے اِس کو ابن الغرس نے ذکر کیا ہے کیونکہ اُس نے منافق لوگوں کے دلوں کے راز فاش کر دئے تھے " اور اَلمُبَعثِرَۃ بھی اِسی کو کہتے ہیں - ابن ابی حاتم نے قتادہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " اِس سُورۃ کا نام الفاضحہ رکھا جاتا تھا منافقین کی رسوا کرنے والی اور اِسکو المبعثرۃ بھی کہا جاتا تھا اُس نے منافق لوگوں کے عیبوں اور اُن کے اندرونی مکروں کا پردہ فاش کر دیا تھا + " اور ابن الغرس نے اِس کا ایک نام المبعثرہ بھی بیان کیا ہے اور میں اِس کو غلطی سے مُنَقِّرۃ کی جگہ لکھ جانے والا نام گمان کرتا ہوں لیکن اگر یہ صحیح ہو تو اِس سورۃ کے پورے دس نام ہو جائیں گے پھر بعد میں میں نے اَلمُبَعثِرَۃ بھی خاص سخاوی کے قلم سے اُس کی کتاب جمال القراء میں لکھا ہوا دیکھا اور اُس نام نہاد کی علت اُس نے یہ بیان کی ہے کہ اِس سُورۃ نے منافق لوگوں کے راز پراگندہ کر دئے اور سخاوی نے اِسی کتاب میں اِس سُورۃ کے ناموں پر - اَلمُخزِیَۃ - اَلمُنکِلَۃ - اَلمُشَرِّدَۃ - اور - اَلمُدَمدِمَۃ - کا بھی اضافہ کیا ہے +

سُورۃ النَّحل - قتادہؓ کا قول ہے " اِسکو سُورۃ النِّعَم بھی کہا جاتا ہے " اِس قول کی روایت ابن ابی حاتم نے کی ہے ابن الغرس اِس نام نہاد کی علت یہ قرار دیتا ہے کہ خدا نے اِس سورۃ میں اپنی اُن نعمتوں کو گنایا ہے جو اُس نے بندوں کو دے رکھی ہیں + الاسراء اِس کا نام سُورۃ سُبحان اور سُورۃ بنی اسرائیل بھی رکھا جاتا ہے + سُورۃ الکہف اِس کو اصحاب کہف کی سورۃ کہتے ہیں یہ بات اُس حدیث میں آئی ہے جس کی روایت ابن مردویہ نے کی ہے + اور بیہقی نے مرفوعًا ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ " اِس سورۃ کا نام توراۃ میں الحائلہ آیا ہے اِس لئے کہ یہ اپنے پڑھنے والے شخص اور آتش دوزخ کے مابین حائل ہو کر اُسے بچا لیتی ہے " اور بیہقی اِس حدیث کو مُنکر بتاتا ہے

طٰہٰ۔ سُورۃ الکلیم بھی کہلاتی ہے۔ اِس بات کو سخاوی نے جمال القراء میں بیان کیا ہے + اَلشُّعرَاء۔ امام مالک کی تفسیر میں اس کا نام سُورۃ الجامعہ درج ہے + اَلنَّمل اس کو سُورۃ السلیمان بھی کہتے ہیں + آلسَّجدَۃ۔ اِس کا نام المضاجع بھی ہے + فَاطِر سُورۃ المَلائِکَۃ بھی کہلاتی ہے + یٰسٓ۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اِس کو قلب القرآن کا نام بھی عطا کیا۔ اِس بات کی روایت ترمذی نے انسؓ کی حدیث سے کی ہے + اور بیہقی نے مرفوع طور پر ابی بکرؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ " سُورۃ یٰسٓ توراۃ میں المُعِمَّۃ کے نام سے یاد کی گئی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کو دنیا اور آخرت کی دونوں خوبیوں سے بھر دیتی ہے۔ اور المدافعۃ اور القاضیۃ بھی کہلاتی ہے کیونکہ وہ اپنے صاحب کو ہر ایک برائی سے بچاتی ہے اور اُس کی جملہ حاجتیں پوری کر دیتی ہے" + بیہقی کہتا ہے "یہ حدیث مُنکَر ہے" + اَلزُّمَر۔ اِس کو سُورۃ الغُرَف بھی کہا جاتا ہے + غَافِر۔ اِس کا نام سُورۃ الطَّول۔ اور سُورۃ المؤمن بھی آیا ہے کیونکہ اسی سورۃ میں خداوند کریم فرماتا ہے " وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤمِنٌ " + فُصِّلَت۔ اِس کا نام سُورۃ السَّجدَۃ اور سُورۃ المصابیح بھی آیا ہے + اَلجَاثِیَۃ۔ اِس کا نام الشریعۃ اور سُورۃ الدَّھر بھی آیا ہے۔ اِس بات کو کرمانی نے کتاب عجائب القرآن میں ذکر کیا ہے + سُورۃ مُحَمَّدٌ صلے اللہ علیہ وسلم۔ اسی کا نام القتال بھی وارد ہُوا ہے + قٓ۔ الباسِقات بھی کہلاتی ہے + اِقتَرَبَت۔ اس کو اَلقَمَر بھی کہتے ہیں۔ اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ " اس سورۃ کا نام توراۃ میں اَلمُبَیِّضَۃ آیا ہے اِس لئے کہ یہ اپنے یاد رکھنے والے شخص کا چہرہ اُس دن اُجلا اور روشن بنائے گی جس دن سب منہ سیاہ ہونگے " بیہقی اس کو مُنکَر بتاتا ہے + اَلرَّحمٰن۔ ایک حدیث میں جس کو بیہقی نے علیؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اس کا نام عروس القرآن وارد ہُوا ہے + المجادلۃ۔ اُبَیّ بن کعبؓ کے مُصحف میں اسکا نام الظہار درج ہے + اَلحَشر۔ بخاری۔ سعید بن جبیر سے روایت کرتے ہیں کہ سعید نے کہا " میں نے ابن عباسؓ کے روبرو سُورۃ الحَشر کا نام لیا تو اُنھوں نے فرمایا سُورۃ بنی النضیر کہو " ابن حجر کا قول ہے " یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ نے اس سُورۃ کا الحشر نام رکھنا اِس خیال سے ناپسند کیا کہ کہیں لوگ اُس کو القیامۃ نہ سمجھ لیں کیونکہ اِس مقام پر " حشر " کے لفظ سے بنی النضیر یہودیوں کا جلاوطن کیا جانا مراد ہے + اَلمُمتَحِنَۃ۔ ابن حجر کا قول ہے۔ اِس تسمیہ کی نسبت مشہور یہ ہے کہ حرف " ح " کو زبر پڑھا جائے مگر کبھی اُسے کسرہ بھی دے دیا جاتا ہے اِس لئے پہلی شکل میں یہ نام اُس عورت

ئی صفت ٹھیرے گا۔جس کے بارہ میں یہ سورۃ نازل ہوئی اور دوسری صورت میں خود سورۃ
کی صفت بنجائے گا جس طرح کہ سُوۡرَۃ بَرَأۃ کو فاضحہ کہا گیا ہے + اور جمال القراء میں
اِس کے نام سُوۡرَۃ الامتحان ۔اور سُوۡرَۃ المرءۃ لکھے ہیں + الصّفّ ۔ اِسی کا نام سُوۡرَۃ
الحوارئین بھی آیا ہے + الطّلاق ۔ اِس کو سُوۡرَۃ النّساء القصریٰ بھی کہتے ہیں + ابن
مسعودؓ نے اس کا یہی نام رکھا ہے اور بخاری وغیرہ نے اِس حدیث کی روایت کی ہے۔
مگر داؤدی اُسے منکر بتاتا اور کہتا ہے " میں ابن مسعودؓ کے قول " القصریٰ " کو محفوظ
نہیں پاتا اور قرآن کی کسی سورۃ کے بارہ میں قصریٰ ۔ یا ۔ صُغریٰ ۔ نہیں کہا جاتا " ابن
حجر کہتا ہے " داؤدی کا یوں کہنا ثابت شدہ حدیثوں کی بلا سند تردید کرنا ہے ۔ ورنہ
طول ۔ یا ۔ قصر ۔ ایک نسبتی امر ہے اِس لئے کہ بخاری نے زید بن ثابتؓ سے روایت
کی ہے کہ اُنھوں نے " طولے الطولتین " کہکر اِس سے سُوۡرَۃ الاَعراف مراد لی ہے "
التّحریم ۔ اِس کو سُوۡرَۃ المتحرم اور لِمَ تحرّم ۔ بھی کہا جاتا ہے + تَبارَکَ ۔ سُوۡرَۃ
المُلک بھی کہلاتی ہے ۔ اور حاکم وغیرہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں
نے کہا " اِس کا نام توراۃ میں سورۃ المُلک ہے اور یہی مانعۃ ہے ۔ عذاب قبر سے
بچانے والی + اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعًا روایت کی ہے کہ " اِسی
سُوۡرَۃ کو مَانِعَۃ اور اِسی کو مُنجیۃ عذاب قبر سے نجات دینے والی بھی کہتے ہیں " اور علبید
کے مُسند میں ایک حدیث کی بنا پر وارد ہُوا ہے " یہی سُوۡرَۃ مُنجیۃ اور مُجادلۃ ہے یہ قیامت
کے دن اپنے قاری کو نجات دلانے کے واسطے خدا کے روبرو بحث کرے گی + ابن عساکر
کی تاریخ میں انسؓ کی حدیث سے وارد ہُوا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اِس سُوۡرَۃ کا نام
مُنجیۃ رکھا + اور طبرانی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " ہم
لوگ رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں اِس سورۃ کا نام المانعۃ رکھتے تھے " + اور جمال القراء
میں اِس کا نام الواقیۃ اور المنّاعۃ بھی درج ہے + سَأَل ۔ اِس کا نام المعارج اور الواقع
بھی رکھا جاتا ہے + عَمّ ۔ اِس کو سُوۡرَۃ النباء اور المُعصرات ۔ بھی کہتے ہیں + لَمۡ یَکُنۡ
سُوۡرَۃ اھل الکتاب بھی اِس کا نام ہے یہ نام اُبَیّ بن کعبؓ کے مصحف میں درج ہے
اور سُوۡرَۃ البیّنۃ ۔ سُوۡرَۃ القیامۃ ۔ سُوۡرَۃ البریّۃ ۔ اور سُوۡرَۃ الانفکاک ۔ بھی
نام آئے ہیں ۔ یہ بات جمال القراء میں مذکور ہے + أرَأیۡتَ ۔ سُوۡرَۃ الدین اور

لہ دو بڑی سورتوں میں کی بڑی سورۃ ۱۲

سُورَۃ الماعون بھی کہلاتی ہے + اَلْکَافِرُوْنَ - المقشقشہ بھی کہلاتی ہے - اس بات کو ابن ابی حاتم نے زُرارۃ بن اوفیٰ سے روایت کیا ہے + اور جمال القراء میں بیان آیا ہے کہ اسی کا نام سُورَۃ العبادۃ بھی ہے + اسی کتاب میں آیا ہے کہ سُورَۃ النّصر کو اس لحاظ سے سُورَۃ التودیع بھی کہتے ہیں کہ اُس میں رسول اللہ صلعم کی وفات کی جانب اشارہ ہے + اور سُورَۃ تَبَّتْ - کا نام سورۃ اَلْمَسَدْ بھی ہے + اور سُورَۃ الاِخلاص - کا نام سُورَۃ الاساس بھی آیا ہے - اِس لحاظ سے کہ اُس میں توحید باریتعالےٰ بیان کی گئی ہے جو دین کی بیخ و بنیاد ہے + اور سورۃ اَلْفَلَق - اور - النَّاس - کا نام اَلْمعوذتان - اور المشقشقتان - بھی آیا ہے - اور آخری نام اہل عرب کے قول "خَطِیب مُشَقْشِقٌ" سے ماخوذ ہے +

تنبیہ - زرکشی اپنی کتاب البرہان میں کہتا ہے "سورتوں کے متعدد ناموں کی نسبت یہ تحقیقات کرنا سزاوار ہے کہ آیا یہ اسماء روایت احادیث نبویہ سے ثابت ہوئے ہیں یا مناسبت معانی کا لحاظ کر کے رکھ لئے گئے ہیں ؟ اگر دوسری شق صحیح مانی جائے تو ایک سمجھدار شخص اس بات سے بے خبر نہ ہوگا کہ ہر ایک سورۃ میں بکثرت معانی ایسے موجود ہیں جو اپنے لحاظ سے اُس سورۃ کا ایک جداگانہ نام مشتق کرانے کے خواہاں نظر آسکتے ہیں - اور یہ بات درست نہیں" پھر وہ کہتا ہے - " لہذا اب اس بات پر غور کرنا مناسب ہے کہ ہر ایک سورۃ کا اسی نام کے ساتھ کیوں اختصاص ہُوا جو اُس کا نام رکھا گیا ہے؟ اہل عرب کسی چیز کا نام رکھنے کے بارہ میں اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ وہ نام اُسی شئے کے کسی ایسے عجیب و غریب خلقی امر یا وصف سے ماخوذ ہو جو اُسی کے ساتھ مختص ہے - یا - وہ نام مسمّٰی کو دیکھنے والے کے واسطے اُس (مُسمّٰی) کے جلد ادراک کرا دینے - اور اس (مُسمّٰی) کے ساتھ اکثر اور محکم ترین طور پر پائے جانے کی خصوصیتوں میں سے کسی خصوصیت کے ساتھ ممتاز ہو سکے - اسی اعتبار سے وہ (اہل عرب) کسی پورے کلام یا طویل قصیدہ کا نام اُسی مشہور شئے کے ساتھ رکھتے ہیں جو اُس (کلام یا قصیدہ) میں موجود ہو - اور اسی بنا پر قرآن کی سورتوں کے نام بھی مقرر ہوئے ہیں - مثلاً سُورَۃ البقرۃ کو یہ نام اِس لئے ملا کہ اس میں بقرہ (گائے) کا قصّہ اور اُس کی حیرت انگیز حکمت مذکور ہے - سُورَۃ النِّسَاء کے اُس نام سے موسوم ہونے کی علّت اُس کے اندر عورتوں کے متعلق احکام کا بکثرت وارد ہونا ہے - سُورَۃ الاَنْعَام کی وجہ تسمیہ اُس کے اندر چوپایہ جانوروں کے مفصّل حالات کا بیان ہے ورنہ یوں "اَنْعَام" کا لفظ بہت سی سورتوں میں آیا ہے مگر جو تفصیل اس سُورَۃ کی آیت " وَمِنَ الاَنْعَامِ حَمُولَةً وَّفَرْشًا -

الیٰ قولہٗ تعالےٰ - اَمْ کُنْتُمْ شُھَدَاءَ " میں آئی ہے وہ کسی دوسری سورۃ میں ہرگز مذکور نہیں ہوئی جس طرح کہ عورتوں کا ذکر بھی متعدد سورتوں میں آیا ہے لیکن جس قدر بار بار اور اُن کے احکام کا مشرح بیان خاص سُوْرَۃُ النِّسَاء میں کیا گیا اتنا کسی اور جگہ نہیں ہوا ہے اور اسی طرح سُوْرَۃُ اَلْمَائِدَہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مَائِدَہ کا ذکر اُس کے سوا کسی اور سورۃ میں آیا ہی نہیں اِسی لئے اُس کا نام بھی اُسی شئے کے ساتھ رکھا گیا جو اُسی کے لئے خاص ہے اگر کوئی یہ کہے کہ سُوْرَۃ ھوْد میں نوحؑ - صَالحؑ - اِبْرَاھِیْمؑ - لوطؑ - شعیبؑ - اور - موسیٰؑ علیہم السلام کے ذکر بھی آئے ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ وہ صرف ھُوْدؑ کے نام سے مخصوص کر دی گئی؟ حالانکہ اُس میں نوحؑ کا قصہ زیادہ طویل اور مکمل طور سے آیا ہے + تو اِس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ یہ قصّے تو سُوْرَۃُ الْاَعْرَاف - سُوْرَۃ ھوْد - اور - سُوْرَۃُ الشُّعَرَاء - میں بہ نسبت دوسری سورتوں کے زیادہ تفصیل اور استیعاب کے ساتھ بار بار وارد ہوئے ہیں مگر اِن تینوں سورتوں میں سے کسی ایک میں بھی ھُوْدؑ کا ذکر اتنی تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہرگز نہیں آیا جتنا خاص اُن کی سُوْرَۃ میں آیا ہے کہ اُس میں چار جگہ اُن کا نام آیا ہے اور تکرار اُن اسباب میں سب سے قوی سبب ہے جن کو ہم نے سُوْرَۃ کی وجہ تسمیہ میں بیان کیا ہے + اور اب بھی اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ نوحؑ کا نام اِس سورۃ میں چھ بار آیا ہے اِس لئے تکرار کا فیصلہ اُن کے حق میں ہونا چاہئے تھا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ جس حالت میں نوحؑ اور اُن کی قوم کا ذکر ایک علیحدہ اور مستقل سورۃ میں اِس طرح آچکا ہے کہ اِس بیان کے سوا اُس میں کوئی اور بات آئی ہی نہیں - اور وہ سورۃ اُنھی کے نام سے موسوم بھی ہے اِس لئے بہتر یہی تھا کہ جس سورۃ کو اُن کے قصہ کے ساتھ خصوصیت ہے وہی اُن کے نام سے موسوم ہو نہ یہ کہ جس سورۃ میں اُن کا اور دوسرے انبیاء کا ذکر ایک ساتھ آیا ہے اُسے اُن کا نام دیا جائے " +

میں کہتا ہوں اِس مقام پر یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ " جن سورتوں میں انبیاء کے قصص بیان ہوئے ہیں اُن میں سے اکثر سورتوں کو اُنھی انبیاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مثلاً سُوْرَۃ نوحؑ - سُوْرَۃ ھوْد - سُوْرَۃ اِبْرَاھِیْمْ - سُوْرَۃ یُوْنُسْ - سُوْرَۃ آل عمران سُوْرَۃ طٰسٓ سلیمان - سُوْرَۃ یوسفؑ - سُوْرَۃ مُحَمَّد صلے اللہ علیہ وسلم - سُوْرَۃ مریم سُوْرَۃ لقمانؑ - اور - سُوْرَۃ المؤمن - نیز اُسی طرح جن سورتوں میں اقوام کے حالات مذکور ہیں اُن کو اُنھی اقوام کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جیسے سُوْرَۃ بنی اسرائیل - سُوْرَۃ اصحٰبُ الکھف - سُوْرَۃ الحِجر - سُوْرَۃ سَبَا - سُوْرَۃ مَلٰئِکَۃ - سُوْرَۃ الجِنّ - سُوْرَۃ المنافقین

اور - سُوْرَةُ المطففین - مگر باوجود اس کے موسیٰؑ کے نام سے کسی علیحدہ سورۃ کو موسوم نہیں کیا گیا ہے حالانکہ اُن کا ذکر قرآن میں نہایت کثرت کے ساتھ آیا ہے یہانتک کہ بعض علماء نے تو یہ کہدیا کہ قرآن قریب قریب کل موسےٰ علیہ السلام ہی کے ذکر کے لئے وقف معلوم ہوتا ہے اور اُن کے نام سے موسوم کرنے کے واسطے طٰہٰ - القصص - اور اَلاَعْراف - کی تینوں سورتوں میں سے کوئی ایک سورۃ بہترین سورۃ تھی کیونکہ جس تفصیل کے ساتھ موسےٰؑ کا ذکر اِن میں آیا ہے اُس قدر مفصّل حال کسی اور سورۃ میں نہیں مذکور ہوا - پھر اسی انداز پر آدمؑ کا ذکر متعدد سورتوں میں ہے مگر اُن کے نام سے کوئی سورۃ موسوم نہیں کی گئی - گویا محض سُوْرَۃُ الْاِنْسَان پر اکتفا کر لیا گیا - یا ایسے ہی ذبیحؑ کا نادر قصہ کہ اُس کی وجہ سے سُوْرَۃُ الصَّافّات کو اُن کا نام نہیں ملا - یا داودؑ کا قصہ سُوْرَۃُ ص میں مذکور ہوا ہے مگر اُسے اُن کے نام سے موسوم نہیں بتایا گیا - لہٰذا اس بات کی حکمت پر غور کرنا ضروری ہے + مگر میں نے بعد میں سخاوی کی کتاب جمال القراء کا مطالعہ کیا تو اُس میں نظر آیا کہ سُوْرَۃُ طٰہٰ کا نام سُوْرَۃُ الکلیم بھی ہے + اور ھذلی نے اپنی کتاب الکامل میں درج کیا ہے کہ اس کا نام سُوْرَۃُ موسےٰ بھی ہے + اور سُوْرَۃُ ص کا نام سُوْرَۃُ داؤد بھی اُس میں درج تھا - پھر میں نے جعبری کے کلام میں دیکھا کہ سُوْرَۃُ الصَّافّات کا نام سُوْرَۃُ الذبیح بھی ہے + مگر یہ بات کسی اثر کے سند لانے کی محتاج ہے +

فصل

جس طرح پر ایک ہی سورۃ کے کئی کئی نام رکھے گئے ہیں اسی طرح بہت سی سورتوں کے ایک ہی ایک نام بھی آئے ہیں - اس قول کے اعتبار پر کہ سورتوں کے آغاز اُن کے نام ہوا کرتے ہیں - مثلاً - الٓمٓ - اور - الٓر - نام رکھی جانے والی سورتیں +

فائدہ - سورتوں کے ناموں کے اعراب - ابوحیان نے شرح التسہیل میں بیان کیا ہے " سورتوں کے وہ نام جو کسی ایسے جملہ کے ساتھ رکھے گئے ہیں جن میں حکایت قول پائی جاتی ہے مثلاً " قُلْ اُوْحِیَ " اور " اَتٰٓی اَمْرُ اللّٰهِ " یا وہ نام جو کسی ضمیر نہ رکھنے والے فعل کے ساتھ رکھے گئے ہیں - اُن کو غیر منصرف کا اعراب دیا جاتا ہے - مگر جس نام کے آغاز میں ہمزہ وصل ہوگا تو اُس کا الف قطعی بنا کر اُس کی " ۃ " کو حالت وقف میں " ہ " سے بدل دینگے اور وہ صورتِ وقف ہی کی طرح " ہ " لکھی بھی جائے گی - جس طرح

تم کہو کہ "قَرَأْتُ اِقْتَرَبَۃ" تو اُس کو حالت وقف میں "اِقْتَرَبَہ" بولو گے۔ سورتوں کے اسماء کو مُعْرَب قرار دینے کی وجہ اُن کا اسم بنجانا ہے اور اسم اُس وقت تک مبنی نہیں ہوتا جب تک کہ اُس کے مبنی ہونے کا کوئی موجب نہ ہو۔ اور ہمزۂ وصل کو قطعی کر دینے کی علت یہ ہے کہ اسموں پر ہمزۂ وصل نہیں آتا مگر چند محفوظ الفاظ اس قید سے مستثنےٰ ہیں اور اسماءِ سُوَرْ کو اُن پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ اور "ۃ" کو حالت وقف میں "ہ" سے بدل دینے کی وجہ یہ ہے کہ اب اُس کا حکم تانیث کی "ۃ" کی طرح ہو گیا جو اسماء میں آتی ہے اور اُس کا یہی حکم ہے۔ پھر لکھنے میں بھی اُسے "ہ" لکھنا اس وجہ سے ضروری ہُوا کہ خط بھی اکثر اوقات وقف کے تابع ہوتا ہے + اور جن سورتوں کے نام فی الواقع اسم ہیں تو جبکہ وہ حروف تہجی میں سے ہوں اور ایک ہی حرف ہوں پھر اُنکی جانب لفظ سُوْرَۃ کو مضاف بھی کیا جائے اس حالت میں ابن عصفور کے نزدیک وہ موقوف ہونگے یعنی اُن میں اعراب نہ ہو گا۔ اور شلوبین کے نزدیک اُن میں دونو وجہیں جائز ہونگی اول وقف۔ اور دوم اعراب۔ پہلی وجہ یعنی وقف جس کو (اصطلاح میں) حکایت کہتے ہیں اس لئے جائز ہوگی کہ وہ اسماء حروف مقطعہ ہونے کی وجہ سے جیوں کے تیوں بیان کئے جائیں گے اور دوسری حالت یعنی اعراب اس اعتبار پر دیا جائے گا کہ وہ اسماء حروف ہجاء کے نام ہو گئے ہیں اور اسم کا منصرف ہونا جائز ہے جب کہ وہ مذکر مانے جائیں ورنہ اُن کی تانیث تسلیم کرنے کی صورت میں اُنہیں غیر منصرف پڑھا جائے گا + لہذا جس حالت میں تم اُن کی طرف لفظاً یا تقدیراً کسی طرح بھی سورۃ کی اضافت نہ کرو گے تو اُنھیں موقوف۔ اور معرب دونوں طرح پڑھ سکتے ہو اور معرب ہونے کی صورت میں وہ منصرف اور غیر منصرف بھی ہو سکتے ہیں + لیکن اگر وہ ایک حرف سے زائد ہوں تو دیکھا جائے کہ آیا اُن کا وزن عجمی اسماء کے مطابق ہے۔ مثلاً طٰسٓ۔ اور حٰمٓ اور اُن کی جانب لفظ "سُوْرَۃ" کی اضافت کی گئی ہے۔ یا نہیں؟ اس شکل میں تم کو اُن کے حکایت اور غیر منصرف معرب پڑھنے کا اختیار ہے کیونکہ یہ الفاظ قابیل اور ہابیل کے ہموزن ہیں۔ مگر جبکہ وہ اسمائے عجمی کے ہموزن نہ ہوں تو دیکھا جائے گا کہ آیا اُن میں ترکیب کا مانا جانا ممکن ہے مثلاً "طٰسٓمٓ" اور اُن کی طرف سورۃ مضاف ہوئی ہے؟ اس شکل میں حکایت اور اعراب دونوں باتیں جائز ہیں اعراب میں مرکب کو فتحۂ نون ("سین" کا نون ملفوظی مراد ہے) کے ساتھ مثل "حَضْرَمَوْتَ" کے پڑھنا۔ یا۔ نون کو اس کے مابعد کی جانب مضاف کرنے کی حالت میں معرب منصرف اور غیر منصرف دونوں پڑھنا۔ تذکیر و تانیث کے لحاظ سے + اور اگر اُس کی جانب سورۃ مضاف نہ ہو تو حکایت کے لحاظ سے

اُس کو موقوف اور مبنی پڑھنا چاہیے مثلاً " خَمْسَةَ عَشَرَ " اور معرب غیر منصرف بھی پڑھنا جائز ہے + مگر جبکہ ترکیب نہ ہو تو پھر بجز وقف کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی چاہے تم اُس کی جانب سورۃ کی اضافت کرو یا نہ کرو۔ جیسے کٓھٰیٰعٓصٓ - اور حٰمٓعٓسٓقٓ + اور اِس طرح اسماء کو معرب بنانا جائز نہیں اس لئے کہ اسمائے معرب میں اس کی نظیر نہیں ملتی اور نہ اُنکو مرکب امتزاجی بنا سکتے ہیں اس لئے کہ بہت سے اسماء کی ترکیب اس طرح پر نہیں ہوتی + مگر یُونس نے اس صورت کا بھی غیر منصرف کی طرح معرب بنانا جائز رکھا ہے + اور سورتوں کے وہ نام جو حروفِ ہجاء نہوں بلکہ وہ اِسم ہوں تو جب کہ اُن میں الف لام ہوگا۔ اُنہیں جَر دینگے۔ مثلاً اَلْاَنفَالِ - اَلْاَعْرَافِ - اور اَلْاَنعَامِ - ورنہ اُن کو غیر منصرف پڑھینگے اگر اُنکی طرف سورۃ کو مضاف نہ کیا ہو۔ جیسے هٰذِهٖ هُوْدٌ وَ نُوْحٌ ہے۔ یا ہود اور نوح ہے) یا۔ قَرَأتُ هُوْدًا وَ نُوْحًا (میں نے ہود اور نوح کو پڑھا) لیکن سورۃ کی اضافت کرنے کی حالت میں وہ اپنی سابقہ حالت ہی پر باقی رہیں گے پھر اس شکل میں اُن کے اندر کوئی وجہ غیر منصرف ہونے کی پائی گئی تو اُنہیں غیر منصرف جیسی " قرأت سُوْرَةَ يُوْنسَ " ورنہ منصرف پڑھیں گے مثلاً " سُوْرَةَ نُوْحٍ - سُوْرَةَ هُوْدٍ " + یہاں تک باختصار سورتوں کے اعراب کا حال درج ہو چکا +

خاتمہ - قرآن کی تقسیم چار قسموں میں کی گئی ہے اور ہر ایک قسم کا ایک نام مقرر ہوا ہے احمد وغیرہ نے واثلہ بن الاسقع کی حدیث سے روایت کی کہ " رسول اللہ صلعم نے فرمایا " مجھے توراۃ کی جگہ پر سات طوال سورتیں ـ زبور کی جگہ پر اَلْمِئِیْنَ - اور انجیل کی بجائے المثانی - کی سورتیں دی گئیں اور مُفَصَّل کے ذریعہ سے مجھ کو فضیلت عطا کی گئی " اس امر کے متعلق مزید گفتگو انشاء اللہ تعالےٰ اِس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کی جائیگی + کتاب جمال القراء میں آیا ہے " بعض سلف کے بزرگوں نے کہا ہے کہ قرآن میں میدان - باغات - مقصورے - دُولطنین - دیبا (کپڑے) - اور چمن زار - ہیں - اُس کے میدان - وہ سورتیں ہیں جو " الٓمٓ " سے شروع ہوئی ہیں - باغات " الٓرٰ " سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں - محلات " الحامدات " یعنی اَلْحَمْدُ سے آغاز ہونے والی سورتیں ہیں - دولطنیں مُسَبِّحَاتْ یعنی سَبَّحَ " سے شروع ہونے والی سورتیں ہیں دیبا (کپڑا) آل عمران ہے - اور اُس کا چمن زار مفصل (ساتویں منزل) ہے + اور یہ بھی کہا ہے کہ " الطواسیم - الطواسین - آل حم - اور - الحوامیم " (یعنی یہ سورتیں بھی قرآن کے چمنِ زار میں شامل ہیں - مترجم) میں کہتا ہوں - اور حاکم نے ابن

مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " الحوامیلہ قرآن کی دیباج ہیں " + سخاوی کا قول ہے " قوارع القرآن میں وہ آئتیں ہیں جن کے ذریعہ سے خدا کی پناہ مانگی جاتی اور اُس کے حصن حفاظت میں اپنے تئیں پناہ لینے والا بنایا جاتا ہے۔ اُن کا نام قوارع اِس لئے رکھا گیا کہ وہ آئتیں شیطان کو خوف دلاتی اور اُسے دُور دفع کرتی اور اُس کا سر کچلتی ہیں مثلاً آیۃ الکرسی اور المعوذتین۔ یا ایسی ہی دیگر آئتیں + میں کہتا ہوں۔ احمد کے مُسند میں معاذ بن انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ آیۃ العز " اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا ۔۔۔ الآیۃ " ہے +

اٹھارھویں نوع۔ قرآن کی جمع اُور ترتیب

الدیر عاقولی اپنی کتاب الفوائد میں کہتا ہے " حدثنا ابراہیم بن بشار۔ حدثنا سفیان بن عینیہ۔ عن الزہری عن علبید اور عبید زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنھوں نے کہا " نبی صلے اللہ علیہ وسلم اِس دارِ فانی سے رحلت فرماگئے اور اُس وقت تک قرآن کسی چیز میں جمع نہیں کیا گیا تھا " الخطابی کا قول ہے " رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو مصحف میں اِس واسطے جمع نہیں فرمایا کہ آپ کو اس کے بعض احکام یا تلاوت کے نسخ کرنے والے حکم کے نزول کا انتظار باقی تھا۔ مگر جب سرورِ عالم کی وفات کے باعث قرآن کا نزول ختم ہوگیا تو خدا نے اپنے اُس سچے وعدہ کو وفاء کرنے کے لئے جو اُن سے اِس اُمت کی حفاظت کے متعلق فرمایا تھا خلفائے راشدین کے دل میں یہ بات (قرآن کو جمع کرنے کی خواہش) ڈالی پھر اس عظیم الشان کام کا آغاز عمرؓ کے مشورہ کے مطابق ابوبکرؓ کے ہاتھوں سے ہوا " مگر وہ روایت جو مسلم نے ابی سعیدؓ کی حدیث سے کی ہے کہ " رسول اللہ صلعم نے فرمایا " لَا تَکْتُبُوْا عَنِّیْ شَیْئًا غَیْرَ الْقُرْاٰنِ " [۵۱] تا آخر حدیث " وہ اِس بات کی منافی نہیں ہوتی کہ ابوبکرؓ نے پہلے قرآن کو جمع کیا تھا کیونکہ یہاں پر مخصوص کتابت کی نسبت کلام کیا جاتا ہے جو ایک خاص طور سے لکھی گئی ورنہ یوں تو قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں لکھ لیا گیا تھا مگر وہ سب ایک ہی جگہ جمع اور سورتوں کی ترتیب کے ساتھ ہرگز نہ تھا۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ " قرآن تین مرتبہ جمع کیا گیا۔ پہلی بار اوّل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہی کے

---

[۵۱] میری باتوں میں سے قرآن کے سوا اور کسی چیز کو نہ لکھو ۱۲

زمانہ میں جمع ہوا تھا" پھر اُس نے ایک سند پر جو شیخین کی شرط سے مستند مانی گئی ہے زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ زیدؓ نے کہا " ہم[1] رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس قرآن کو مختلف پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے " تا آخر حدیث۔ بیہقی کا قول ہے " اِس حدیث سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ۔ متفرق نازل ہونے والی آیتوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ترتیب وار اُن کی سورتوں میں جمع کرنا مراد ہو۔ دوسری بار قرآن کے جمع اور مرتب کرنے کا اہم کام ابی بکرؓ کے زمانہ میں اور اُن کے روبرو ہوا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ " ابوبکرؓ کو جنگ یمامہ میں صحابہ کے شہید ہونے کی خبر ملی تو اُسی وقت عمرؓ بھی آپ کے پاس آئے۔ ابوبکرؓ کہتے ہیں عمرؓ نے میرے پاس آکر کہا کہ معرکۂ یمامہ میں بہت سے قاریانِ قرآن کریم مقتول ہو گئے ہیں اور مجھے ڈر ہے کہ آیندہ معرکوں میں بھی وہ مقتول ہوتے جائیں گے اور اِس طرح بہت سا قرآن ہاتھوں سے جاتا رہے گا۔ میری رائے ہے کہ تم قرآن کے جمع کئے جانے کا حکم دو " میں نے عمرؓ کو جواب دیا۔ جس کام کو رسول اللہ صلعم نے نہیں کیا میں اُسے کس طرح کروں ؟ " عمرؓ نے کہا " واللہ یہ بات بہتر ہے " غرضکہ وہ مجھ سے بار بار کہتے رہے یہانتک کہ خداوند کریم نے میرا دل کھولدیا اور میں نے بھی اِس بارہ میں وہی رائے قائم کر لی جو عمرؓ نے قائم کی تھی " زیدؓ کہتے ہیں ۔ " ابوبکرؓ نے مجھ سے کہا " تو ایک سمجھدار نوجوان ہے اور ہم تجھ کو متہم نہیں کرتے اور تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا کاتب وحی بھی تھا اس لئے اب قرآن کی تفتیش اور تحقیق کر کے اُسے جمع کر لے "۔ زیدؓ کہتے ہیں۔ " واللہ مجھ کو ایک پہاڑ اُس کی جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھدینے کا حکمدیتے تو یہ بات مجھ پر اتنی گران نہ ہوتی جس قدر قرآن کے جمع کرنے کا حکم مجھ پر شاق گزرا اور میں نے (ابوبکرؓ و عمرؓ سے) کہا۔ تم دونوں صاحب وہ کام کس طرح کرتے ہو جسے رسول اللہ صلعم نے نہیں کیا ؟۔ ابوبکرؓ نے جواب دیا۔ " واللہ یہ بات بہتر ہے " اور پھر وہ برابر مجھ سے اِس بارہ میں بار بار کہتے رہے تا آنکہ خدا نے میرا دل بھی اُسی بات کے لئے کھولدیا جس بات کے واسطے ابوبکرؓ و عمرؓ کا دل کھولا تھا۔ پھر تو میں نے قرآن کی تلاش اور جستجو آغاز کر دی اور اُسے کھجور کی شاخوں اور سفید پتھروں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا شروع کر دیا اور میں نے سُورَۃ التوبہ کی خاتمہ کی آئتیں " لَقَدْ جَاءَکُمْ رَسُوْلٌ - الآیات صرف ابی خزیمہ انصاریؓ کے پاس پائیں اور اُن کے سوا کسی سے یہ آئتیں نہ مل سکیں۔ وہ منقول

---

[1] کُنَّا عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم نؤلف القرآن من الرقاع +

صحیفے ابوبکرؓ کے پاس رہے یہانتک کہ اُنھوں نے وفات پائی تو اب عمرؓ نے اُن کی محافظت کی اور عمرؓ کا انتقال ہونے کے بعد وہ صحائف بجنسہٖ بی بی حفصہ بنت عمرؓ کے پاس محفوظ رہے اور ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں۔ عبد خیر سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " میں نے علیؓ کو یہ کہتے سُنا ہے کہ " مصاحف کے بارہ میں سب سے زائد اجر ابوبکرؓ کو حاصل ہوگا خدا ابوبکرؓ پر رحمت کرے وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے کتاب اللہ کو جمع کیا " لیکن ابن ابی داؤد ہی نے ابن سیرین کے طریق سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " علیؓ فرماتے تھے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو میں نے اپنے دل میں اس بات کا عہد کر لیا کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کر لوں اُس وقت تک بجز نماز جمعہ کے اور کسی کام کے لئے اپنی رواء (چادر) نہ اوڑھوں گا چنانچہ میں نے قرآن کو جمع کر لیا " ابن حجر کا قول ہے " یہ اثر مقطوع ہونے کی وجہ سے کمزور ہے اور اگر اس کو صحیح بھی مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علیؓ کی مراد قرآن کو جمع کرنے سے یہ تھی کہ وہ اُسے اپنے سینہ میں محفوظ بناتے تھے یعنی حفظ کر رہے تھے۔ اور عبد خیر کی روایت علیؓ سے جو پہلے گزر چکی ہے وہ زیادہ صحیح ہونے کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے " میں کہتا ہوں ایک دوسرے طریق سے جس کو ابن الضریس نے اپنی کتاب فضائل میں روایت کیا ہے یوں وارد ہوا ہے حدثنا بشر بن موسیٰ۔ حدثنا ھوذۃ بن خلیفہ۔ حدثنا عون۔ عن محمد بن سیرین۔ عن عکرمہ عکرمہ نے کہا " ابی بکرؓ سے بیعت ہو جانے کے بعد علیؓ اپنے گھر میں بیٹھے رہے ابی بکرؓ سے کہا گیا کہ علی بن ابی طالبؓ نے تمہاری بیعت کو ناپسند کیا ہے۔ ابوبکرؓ نے علیؓ کو بلوا بھیجا اور اُن سے دریافت کیا " کیا تم کو میری بیعت ناگوار گزری ہے ؟ علیؓ نے جواب دیا " نہیں واللہ۔ ایسی بات ہرگز نہیں " ابوبکرؓ نے دریافت کیا " پھر تم میرے پاس آنے سے کیوں بیٹھ رہے ؟ " علیؓ نے فرمایا " میں نے دیکھا کہ کتاب اللہ میں زیادتی کی جا رہی ہے اس لئے اپنے دل میں کہا کہ جب تک اُسے جمع نہ کر لوں اُس وقت تک بجز نماز کے اور کسی کام کے لئے اپنی چادر نہ اوڑھوں " یہ سُنکر ابوبکرؓ بولے " یہ بہت اچھی بات تمہارے خیال میں آئی ہے " محمد بن سیرین کا قول ہے " پھر میں نے عکرمہ سے کہا " کیا صحابہ نے قرآن کی ترتیب اُس کے نزول کے مطابق یوں ہی کی ہے کہ جو پہلے نازل ہوا اُسے پہلے اور اُس کے بعد نازل ہونے والے کو اُس کے بعد رکھا ؟ " عکرمہ نے جواب دیا " اگر تمام انسان اور جنات اکٹھا اور فراہم ہو کر اُسے اس طرح مرتب کرنا چاہیں تو بھی نہ کر سکیںگے " ۔ اور اسی روایت کو ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں دوسری وجہ پر

ابن سیرین ہی سے بیان کیا ہے اور اُس میں یہ ذکر آیا ہے کہ علیؓ نے اپنے مصحف میں ناسخ و منسوخ کو درج کیا تھا۔ اور ابن سیرین نے کہا کہ "میں نے اس کتاب کو طلب کرنے کے لئے مدینہ کے لوگوں سے خط و کتابت کی لیکن وہ دستیاب نہ ہوسکی"۔ اور ابن ابی داؤد نے حسَن کے طریق سے روایت کی کہ "عمرؓ نے کتاب اللہ کی کسی آیت کو دریافت کیا تو اُن سے کہا گیا کہ وہ آیت فلاں شخص کو یاد تھی جو کہ معرکۂ یمامہ میں مقتول ہوگیا۔ یہ سُنکر عمرؓ نے کہا "اِنا للہ" اور اُنھوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکمدیا۔ پس وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا"۔ اِس حدیث کے اَسناد منقطع ہیں اور اُس کے راوی نے اپنے قول "وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے قرآن کو جمع کیا" سے یہ مراد لی ہے کہ اُنھوں نے قرآن کو جمع کرنے کا حکمدیا۔ میں کہتا ہوں۔ قرآن کو سب سے پہلے جمع کرنے والے شخص کے بارہ میں جو ایک عجیب و غریب روایت آئی ہے اُسے ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں کہمَس کے طریق پر ابن بریدہ سے روایت کیا ہے کہ اُس نے کہا سب سے پہلا شخص جس نے قرآن کو مصحف میں فراہم کیا وہ سالم۔ ابی حُذیفہ کا مولےٰ (غلام آزاد کردہ) تھا اور اُس نے قسم کھالی تھی کہ جب تک قرآن کو جمع نہ کرلے گا اُس وقت تک چادر نہ اوڑھے گا (یعنی گھر سے باہر نہ نکلیگا کیونکہ چادر اسی حالت میں اوڑھی جاتی ہے) چنانچہ اُس نے قرآن کو جمع کرلیا۔ پھر لوگوں نے اِس امر میں رائے زنی شروع کی کہ اُس کا نام کیا رکھیں کسی نے کہا سِفر نام رکھو مگر کہا گیا کہ یہ یہودیوں کی کتاب کا نام ہے اِس لئے یہ ناپسند ہُوا اور پھر کسی نے کہا میں نے اِسی کی مانند کتاب کو حبشہ میں مصحف کہتے سُنا ہے چنانچہ اِس بات پر سب کا اتفاق رائے ہوگیا اور مجموعہ قرآن کا نام مصحف رکھدیا گیا"۔ اِس روایت کے اسناد بھی منقطع ہیں اور یہ اِس بات پر محمول ہے کہ سالم بھی ابوبکرؓ کے حکم سے قرآن کو جمع کرنے والوں میں ایک کارکن شخص تھے + اور ابن ابی داؤد نے یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "عمرؓ نے (مسجد میں) آکر کہا "جس شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کچھ بھی قرآن کی تعلیم حاصل کی ہو وہ آکر اپنے یاد کردہ قرآن کو سُنائے اور لکھنے والے اشخاص اُس کو تختیوں۔ اور کھجور کی شاخوں کے ڈنٹھلوں پر لکھتے جاتے تھے۔ اور عمرؓ کسی شخص سے قرآن کا کوئی حصّہ اُس وقت تک تسلیم نہیں کرتے تھے جب تک وہ آدمی اپنے دو گواہ نہ لائے"۔ اور اِس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ زید بن ثابتؓ قرآن کو محض لکھا ہُوا پانے ہی پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ اُس کی شہادت اُن لوگوں سے بھی بہم پہنچا لیتے جنھوں نے اُسے سُنکر یاد کیا تھا اور اُس کے علاوہ خود زیدؓ حافظ قرآن تھے۔ غرضکہ قرآنِ مکتوب کے موجود پانے اور خود حافظ ہونے کے باوجود

اُن کا دو شہادتوں کو بھی بہم پہنچا کر اُسے مصحف میں تحریر کرنا حد درجہ کی احتیاط تھی۔ نیز ابن ابی داؤد
ہی ہشام بن عُروہ کے طریق پر اُس کے باپ عُروہ سے راوی ہے کہ" ابوبکرؓ نے عمرؓ اور
زیدؓ سے کہا" تم دونوں مسجد کے دروازہ پر بیٹھ جاؤ پھر اس کے بعد جو شخص تمہارے پاس
کتاب اللہ کا کوئی حصہ مع دو گواہوں کے لائے اُسے لکھ لو" اس حدیث کے تمام راوی معتبر
ہیں اگرچہ یہ روایت مُنقطع ہے + ابن حجر کا قول ہے" دو گواہوں سے مراد حفظ اور کتابت
تھی" (یعنی قرآن اُس کو یاد بھی ہو اور اُس کے پاس لکھا ہوا بھی ہو + اور سخاوی اپنی کتاب
جمال القراء میں کہتا ہے" اس سے مراد یہ ہے کہ دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ وہ
لکھا ہوا قرآن خاص رسول اللہ صلعم کے روبرو لکھا گیا ہے۔ یا یہ مقصود ہے کہ وہ اُس قرأت
کی نسبت شہادت دیں کہ یہ اُنہی وجوہ میں سے ہے جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے" + ابوشامۃ
کا قول ہے" اور اُن کی (صحابہ کی) غرض یہ تھی کہ قرآن نہ لکھا جائے مگر اُسی اصل سے جو
رسول اللہ صلعم کے روبرو تحریر میں آیا ہے نہ کہ محض یادداشت پر اعتماد کر کے لکھ لیا جائے
اسی وجہ سے زیدؓ نے سُورَۃ التوبہ کے آخری حصہ کی نسبت کہا ہے کہ" میں نے اُسے ابی
خزیمہ انصاری کے سوا کسی اور کے پاس نہیں پایا" یعنی اُس کو لکھا ہوا صرف اُنہی کے
پاس پایا کیونکہ زیدؓ محض یادداشت پر اکتفاء نہیں کرتے تھے بلکہ کتابت کو بھی دیکھنا چاہتے
تھے" + مگر میں کہتا ہوں کہ شہادت لینے سے مراد یہ ہے کہ عمرؓ اور زیدؓ دونوں اس بات کی شہادت
بہم پہنچاتے تھے کہ جو قرآن کسی نے اُنھیں سُنایا ہے آیا وہ نبی صلعم پر اُن کے سالِ وفات
میں پیش ہو چکا ہے یا نہیں ؟ جیسا کہ سولھویں نوع کے اخیر میں پہلے بیان ہو چکا ہے + اور
ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں لیث بن سعد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا" سب
سے پہلے قرآن کو ابوبکرؓ نے جمع کیا اور زید بن ثابتؓ نے اُسے لکھا۔ لوگ زیدؓ کے پاس
قرآن کو لاتے تھے اور وہ بغیر دو معتبر گواہ لئے ہوئے اُسے لکھتے نہ تھے اور سُورَۃ براءۃ
کا خاتمہ محض ابی خزیمہ بن ثابت کے پاس ملا تو ابوبکرؓ نے کہا اس کو لکھ لو کیونکہ رسول اللہ صلعم
نے ابی خزیمہ کی شہادت دو گواہوں کے برابر بنائی ہے چنانچہ زیدؓ نے اُسے لکھ لیا مگر عمرؓ
نے آیۃ رجم پیش کی تو اُسے نہیں لکھا کیونکہ اس بارہ میں تنہا عمرؓ کے سوا اور کوئی شہادت
بہم نہیں پہنچی" حارث المحاسبی اپنی کتاب فہم السنن میں بیان کرتا ہے کہ" قرآن کی کتابت
کوئی نئی بات نہیں ہے کیونکہ خود رسول اللہ صلعم اُس کے لکھنے کا حکم دیتے تھے لیکن وہ قرآن
جو رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں لکھا گیا تھا متفرق پرچوں۔ اونٹ کے شانہ کی ہڈیوں۔ اور کھجور
کی شاخ کے ڈنٹھلوں پر لکھا ہوا تھا۔ اور ابوبکرؓ نے صرف اُس کے نقل کرنے اور اکٹھا

کر لینے کا حکم دیا اور یہ کارروائی بمنزلہ اس بات کے تھی کہ کچھ اوراق رسول اللہ صلعم کے گھر میں پائے گئے جن میں قرآن منتشر تھا پھر اُن کو کسی جمع کرنے والے نے اکٹھا کر کے ایک ڈورے سے باندھ دیا تاکہ اُن میں سے کوئی ٹکڑا ضائع نہ ہو جائے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ پرچوں کے رکھنے والوں اور لوگوں کے سینوں (حافظہ) پر کس طرح اعتماد کر لیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وہ لوگ ایسی معجز تالیف اور معروف نظم کا اظہار کرتے تھے جس کی تلاوت کرتے ہوئے بیس سال تک نبی صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے آئے تھے اور اس لحاظ سے یہ خوف بالکل نہ تھا کہ اُس میں کوئی خارجی کلام ملا دیا جائے گا۔ ہاں ڈر اس بات کا تھا کہ مبادا اُس کے صفحوں میں سے کوئی صفحہ ضائع ہو جائے۔ اور زید بن ثابتؓ کی حدیث میں پہلے یہ بات مذکور ہو چکی ہے کہ اُنھوں نے قرآن کو کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں اور پتھر کے ٹکڑوں سے جمع کیا اور ایک روایت میں چمڑے کے ٹکڑوں سے۔ دوسری میں شانہ کی ہڈیوں سے۔ تیسری میں پسلی کی ہڈیوں سے۔ اور چوتھی روایت میں اونٹ کی کاٹھیوں کی لکڑیوں سے۔ قرآن کا نقل کیا جانا بھی آیا ہے۔ روایت کے الفاظ میں "لِخَاف" کا لفظ "لخفہ" کی جمع ہے جو باریک پتھرے کے ٹکڑے کو کہتے ہیں اور خطابی کا قول ہے کہ "لخفہ" پتھر کی پتلی پٹیوں کو کہا جاتا ہے۔ اور "رِقَاع" کا لفظ "رقعہ" کی جمع ہے جو کھال۔ پتلی جھلی۔ پتے۔ یا کاغذ کے ٹکڑے ہوتے تھے۔ اور "اَکْتَاف" "کتف" کی جمع ہے یہ اونٹ یا بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی ہوتی تھی جس پر خشک ہونے کے بعد لکھا کرتے تھے۔ اور "اَقْتَاب" لفظ۔ قَتَب۔ کی جمع ہے جو اونٹ کی کاٹھی کو کہتے ہیں۔ اور ابن وہب کی کتاب **موطاء** میں **مالک** سے بواسطہ **ابن شہاب**۔ سالم بن عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ "ابوبکرؓ نے قرآن کو "قراطیس" میں جمع کیا۔ اور اُنھوں نے اس بارہ میں زید بن ثابتؓ سے دریافت کیا تھا تو زیدؓ نے اُن کو مدد دینے سے انکار کر دیا یہاں تک کہ ابوبکرؓ نے عمرؓ کی مدد سے یہ کام انجام دیا"۔ اور موسیٰ ابن عقبہ کی کتاب المغازی میں ابن شہاب سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت جنگ یمامہ میں مسلمانوں کا بہت کچھ نقصان جان ہوا تو ابوبکرؓ نہایت پریشان ہوئے اور وہ ڈرے کہ کہیں صحابہ کی شہادت سے قرآن کا کوئی حصہ تلف نہ ہو جائے پھر سب لوگ جو کچھ قرآن اُن کے پاس تھا یا اُنھیں یاد تھا لے کر آنے لگے یہاں تک کہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں وہ اوراق میں جمع کر لیا گیا۔ اس لحاظ سے ابوبکرؓ پہلے شخص تھے جنھوں نے قرآن کو مصحف میں جمع کیا"۔ ابن حجر کا قول ہے "اور عمارۃ بن غزیۃ کی روایت میں آیا ہے کہ زید بن ثابتؓ نے کہا "پھر مجھ کو ابوبکرؓ نے حکم دیا اور میں نے قرآن کو کھال کے ٹکڑوں اور کھجور کی شاخ کے ڈنٹھلوں میں لکھا۔ پھر جس وقت ابوبکرؓ وفات پا گئے اور عمرؓ کا زمانہ

آیا تو پھر میں نے قرآن کو ایک ہی صحیفہ (ورق) میں لکھا اور یہ (قرآن مکتوب) عمرؓ کے پاس موجود رہا"۔ ابن حجر کہتا ہے۔ اور زیادہ صحیح پہلی ہی بات ہے اس لئے کہ کھال کے ٹکڑوں اور شاخ خرما کے ڈنٹھلوں پر تو اُس سے پہلے ہی قرآن لکھا ہُوا تھا جب کہ وہ ابوبکرؓ کے زمانہ میں جمع کیا گیا تھا۔ پھر اُن کے عہد میں ہی قرآن کو اوراق میں جمع کیا گیا جس پر متراد ف صحیح حدیثیں دلالت کر رہی ہیں +

حاکم کا بیان ہے " اور تیسری مرتبہ قرآن کا جمع کیا جانا یہ تھا کہ عثمانؓ کے عہد میں سورتوں کی ترتیب ہوئی۔ بخاری نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ " حذیفۃ بن الیمانؓ عثمانؓ کے پاس آئے اور ارمینیہ اور آذربائجان کے فتوحات میں اہل شام۔ عراق والوں کے ساتھ ملکر معرکہ آرائی میں شریک تھے۔ حذیفہؓ کو ان دونوں ممالک کے مسلمانوں کا قراءت میں اختلاف رکھنا سخت پریشان بنا چکا تھا اس لئے اُنھوں نے عثمانؓ سے کہا " تم امت کی اس بات سے پہلے ہی خبر لے لو۔ جب کہ وہ یہود و نصاریٰ کی طرح باہم اختلاف رکھنے والی بنجائے "۔ عثمانؓ نے یہ بات سُنکر بی بی حفصہؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ "جو صحیفے آپکے پاس امانتاً رکھے ہیں اُنھیں بھیجدیجئے تاکہ ہم اُن کو مصحفوں میں نقل کرا لینے کے بعد پھر آپ کے پاس واپس ارسال کر دوں "۔ بی بی صاحبہؓ نے وہ صحائف عثمانؓ کو بھجوا دئے اور عثمانؓ نے زید بن ثابتؓ۔ عبداللہ بن زبیرؓ۔ سعید بن العاصؓ۔ اور عبدالرحمٰن بن الحارثؓ بن ہشام کو اُن کے نقل کرنے پر مامور کیا اور تینوں قرشی صاحبوں سے کہا کہ جہاں کہیں قرآن کے تلفظ میں تمہارے اور زید بن ثابتؓ کے مابین اختلاف آپڑے وہاں اُس لفظ کو خاص قریش ہی کی زبان میں لکھنا کیونکہ قرآن اُنہی کی زبان میں نازل ہُوا ہے "۔ چنانچہ اِن چاروں صاحبوں نے ملکر عثمانؓ کے حکم کی تعمیل کر دی۔ اور جب وہ اُن صحیفوں کو مصاحف میں نقل کر کے لکھ چکے تو عثمانؓ نے وہ صحائف بدستور بی بی حفصہؓ کے پاس واپس بھیجدئے اور اپنے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ممالک اسلامیہ کے ہر ایک گوشہ میں ارسال کر دیا اور حکم دیا کہ اس مصحف کے سوا اور جس قدر صحیفے یا مصحف پہلے کے موجود ہوں اُن کو سوخت کر دیا جائے۔ زیدؓ کہتے ہیں "جس وقت ہم نے مصحف کو لکھا تو سُورۃ الاحزاب کی ایک آیت ہمیں نہیں ملی جس کو میں رسول اللہ صلعم کو پڑھتے سُنا کرتا تھا۔ پھر ہم نے اُس آیت کو خزیمۃ بن ثابت الانصاریؓ کے پاس پایا مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَیْهِ ۔۔ الآیۃ "۔ چنانچہ ہم نے اس آیت کو اُس کی سورۃ کے اندر اپنے مصحف میں شامل کر دیا "+ ابن حجر کا قول ہے " یہ کارروائی ۲۵ھ میں ہوئی تھی اور بعض ایسے لوگ جن کو ہم نے پایا ہے اُنھوں نے بھولکر یہ بات کہی کہ اس بات کا

وقوع ۳۰ھ کے حدود میں ہوا تھا مگر انھوں نے اپنے اِس قول کا کوئی اسناد بیان نہیں کیا"
ابن اشتہ نے ایوب کے طریق پر ابی قلابہؒ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "مجھ سے
انس بن مالک نامی بنی عامر کے ایک شخص نے بیان کیا کہ عثمانؓ کے عہد میں قرآن کے اندر
اس قدر اختلاف پڑ گیا جس کی وجہ سے پڑھنے والے بچوں اور معلم لوگوں کے مابین تلوار چل گئی
عثمانؓ کو یہ خبر پہنچی تو انھوں نے فرمایا۔ "لوگ میرے سامنے ہی قرآن کو جھٹلانے اور اس میں
غلطی کرنے لگے تو غالباً جو مجھ سے دُور ہو نگے وہ اُن کی نسبت سے کہیں بڑھکر جھٹلاتے اور
اور غلطیاں کرتے ہونگے۔ اے اصحاب محمد (صلعم) تم مجتمع ہو جاؤ اور لوگوں کے لئے ایک
امام (قرآن) لکھو" چنانچہ تمام صحابہ نے متفق ہو کر قرآن لکھنا شروع کیا۔ جس وقت کسی آیۃ
کے بارہ میں اُن کے باہم اختلاف اور جھگڑا ہو پڑتا تو وہ کہتے۔ یہ آیت رسول اللہ صلعم نے
فلاں شخص کو پڑھائی تھی۔ پھر اُس کو بلوایا جاتا حالانکہ وہ شخص مدینہ سے تین دن کی مسافت پر
ہوتا تھا اور جب وہ آجاتا تو اُس سے دریافت کرتے کہ فلاں آیت کی قرأت رسول اللہ صلعم نے
تمہیں کس طرح پر سُنائی تھی وہ شخص کہتا "یوں" اُس وقت اُس آیت کو لکھ لیتے اور پہلے
سے اُس کی جگہ خالی رہنے دیتے تھے"
اور ابن ابی داؤد نے محمد بن سیرین کے طریق پر کثیر بن افلح سے روایت کی ہے
کہ اُس نے کہا "جس وقت عثمانؓ نے مصحفوں کے لکھوانے کا ارادہ کیا تو انھوں نے اس
غرض سے بارہ مشہور آدمی قریش اور انصار دونوں قبائل کے جمع کئے پھر قرآن کے صحیفوں
کا وہ صندوق منگوایا جو عمرؓ کے گھر میں تھا۔ صندوق مذکور آگیا تو عثمانؓ نے اُن لکھنے والوں
کی نگرانی اپنے ذمہ لی اور نقل کرنے والوں کا انداز یہ تھا کہ جب وہ کسی بات میں باہم جھگڑ پڑتے
تو اُسے پیچھے ڈالدیتے (یعنی اُس وقت لکھتے ہی نہ تھے) محمد بن سیرین کا قول ہے
"وہ لوگ اُس کی کتابت میں اس لئے تاخیر کر دیتے تھے کہ کسی ایسے شخص کا انتظار دیکھیں
جو اُن میں سب کی نسبت کلام اللہ کے آخری دَور سے قریب تر زمانہ رکھتا ہے اور پھر اُس کے
بیان کے مطابق جو کچھ لکھنا رہ گیا ہے اُسے لکھیں" ابن ابی داؤد ہی صحیح سند کے ساتھ
سوید بن غفلہ سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا "علیؓ نے فرمایا" عثمانؓ کے بارہ میں
بجز کلمۂ خیر کے اور کچھ مت کہو کیونکہ واللہ انھوں نے مصاحف میں جو کچھ بھی تغیر کیا ہے وہ
ہماری ایک جماعت کثیر کی عام رائے سے کیا ہے۔ انھوں نے ہم سے کہا "تم لوگ قرآن
کی قرأت کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ مجھے خبر ملی ہے کہ بعض اشخاص دوسروں سے کہتے
ہیں "میری قرأت تمہاری قرأت سے بہتر ہے" اور یہ بات قریب قریب کفر کے ہے

ہم لوگوں نے کہا "پھر تمہاری کیا رائے ہے؟" عثمانؓ نے جواب دیا "مجھ کو تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ایک ہی مصحف پر جمع کر دیا جائے تاکہ پھر افتراق اور اختلاف پیدا نہ ہو سکے"۔ اور ہم لوگوں نے کہا "تمہاری رائے بہت اچھی ہے"۔

ابن التین اور چند دیگر علماء کا قول ہے "ابی بکرؓ اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ ابی بکرؓ کا جمع کرانا اس خوف سے تھا کہ مبادا حاملانِ قرآن کی موت کے ساتھ قرآن کا بھی کوئی حصہ جاتا رہے کیونکہ اُس وقت تمام قرآن ایک ہی جگہ اکٹھا نہیں تھا چنانچہ ابوبکرؓ نے قرآن کو صحیفوں میں اس ترتیب سے جمع کیا کہ ہر ایک سورۃ کی آیتیں حسب بیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یکے بعد دیگرے درج کر دیں۔ اور عثمانؓ کے قرآن کو جمع کرنے کی یہ شکل ہوئی کہ جس وقت وجوہ قراءت میں بکثرت اختلاف پھیل گیا اور یہاں تک نوبت آگئی کہ لوگوں نے قرآن کو اپنی اپنی زبانوں میں پڑھنا شروع کیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عرب کی زبانیں بہت وسیع ہیں۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں سے ہر ایک زبان کے لوگ دوسری زبان والوں کو برسرِ غلط بتانے لگے اور اس بارہ میں سخت مشکلات پیش آنے اور بات بڑھ جانے کا خوف پیدا ہو گیا۔ اس لئے عثمانؓ نے قرآن کے صُحف کو ایک ہی مُصحف میں سورتوں کی ترتیب کے ساتھ جمع کر دیا اور تمام عرب کی زبانوں کو چھوڑ کر محض قبیلۂ قریش کی زبان پر اکتفا کر لی اِس بات کے لئے عثمانؓ دلیل یہ لائے کہ قرآن کا نزول دراصل قریش ہی کی زبان میں ہُوا ہے۔ اگرچہ ابتداء میں دقت اور مشقت دور کرنے کے لئے اُس کی قرأت غیر زبانوں میں بھی کر لینے کی گنجائش دے دی گئی تھی لیکن اب عثمانؓ کی رائے میں وہ ضرورت مٹ چکی تھی لہٰذا اُنھوں نے قرآن کی قرأت کا انحصار محض ایک ہی زبان میں کر دیا"۔ قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں کہتے ہیں "عثمانؓ نے ابی بکرؓ کی طرح قرآن کو "مابین اللوحین" ہی جمع کر دینے کا قصد نہیں کیا بلکہ اُنھوں نے تمام مسلمانوں کو ان معروف اور ثابت قراءتوں پر جمع کر دینے کا ارادہ کیا جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے منقول چلی آرہی تھیں اور جس قدر قراءتیں اُن کے سوا پیدا ہو گئی تھیں اُن کو مٹا دینا چاہا۔ نیز اُنھوں نے مسلمانوں کو ایک ایسا مصحف دیا جس میں کوئی تقدیم۔ تاخیر۔ اور تاویل نہیں۔ وہ تنزیل کے ساتھ ثبت کیا گیا ہے۔ اُس کی تلاوت منسوخ نہیں ہوئی ہے وہ مصحف اپنے رسم کی مثبت دلیل کے ساتھ لکھا گیا ہے اور اُس کی قرأت اور حفظ کے مفروض کا لحاظ کیا گیا ہے۔ تاکہ بعد میں آنے والی نسلیں فساد اور شبہ میں نہ پڑ سکیں اور یہ خوف بالکل مٹ جائے"۔

اور حارث المحاسبی کا قول ہے "لوگوں میں یہ بات مشہور ہو رہی ہے کہ قرآن کو عثمانؓ نے جمع کیا مگر دراصل یہ بات ٹھیک نہیں۔ عثمانؓ نے تو صرف یہ کیا کہ اپنے اور اپنے پاس موجود ہونے

والے مہاجرین وانصار کے باہمی اتفاق رائے سے عام لوگوں کو ایک ہی وجہ سے قرأت کرنے پر آمادہ بنایا۔ کیونکہ اُن کو اہل عراق اور اہل شام کے قرأتوں کے حروف میں باہم اختلاف رکھنے کے باعث فتنہ کا خوف پیدا ہو گیا تھا۔ ورنہ عثمان کے اس عمل سے پہلے جس قدر مصاحف تھے وہ تمام ایسی قرآت کی صورتوں سے مطابق تھے جن پر حروف سبعہ کا اطلاق ہوتا تھا۔ اور جن پر قرآن کا نزول ہوا تھا۔ اور یہ بات کہ قرآن جملۃً سب سے پہلے کس نے جمع کیا؟ وہ ابوبکر الصدیقؓ تھے۔ اور علیؓ کا قول ہے کہ اگر میں حکمران ہوتا تو مصاحف کے ساتھ وہی عمل کرتا جو عثمانؓ نے کیا ہے"۔

فائدہ۔ عثمانؓ نے دنیائے اسلام کے ہر گوشہ میں جتنے مصاحف ارسال کئے تھے اُن کی تعداد میں اختلاف کیا گیا ہے مشہور قول تو یہ ہے کہ وہ سب پانچ مصحف تھے۔ اور ابن ابی داؤد نے حمزۃ الزیات کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ عثمانؓ نے دیگر ممالک اسلام میں چار مصحف بھیجے تھے۔ ابن ابی داؤد کا بیان ہے "میں نے ابی حاتم سجستانی سے سنا وہ کہتا تھا کہ جملہ سات مصاحف لکھے گئے تھے جن میں سے ایک ایک مصحف۔ مکہ شام۔ یمن۔ بحرین۔ بصرہ۔ اور۔ کوفہ۔ کو ارسال کیا گیا اور باقیماندہ ایک مصحف مدینہ میں محفوظ رکھا گیا"۔

فصل

اُس اجماع اور اُن مترادف نصوص کے بیان میں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آیات کی ترتیب بلاشبہ توقیفی (یعنی رسول اللہ صلعم کی ہدایتوں سے ثابت شدہ) ہے۔

اجماع کو بہت سے لوگوں نے بیان کیا ہے منجملہ اُن کے زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں اور **ابوجعفر** بن الزبیر نے اپنے مناسبات میں اس بات کو تحریر کیا ہے اور اُس کی عبارت یہ ہے۔ "آیتوں کی ترتیب اپنی اپنی سورتوں میں رسول اللہ صلعم کی توقیف (ہدایت) اور آپ کے حکم سے واقع ہوئی ہے اور اس بارہ میں مسلمانوں کا کوئی اختلاف نہیں"۔ اس کے ماسوا آگے چلکر علماء کے ایسے صریح اقوال بیان ہونگے جو اس بات پر نہایت وضاحت کے ساتھ دلالت کرتے ہیں۔

اور نصوص میں سے ایک تو زید بن ثابتؓ کی وہی سابق حدیث ہے جس میں انھوں نے بیان کیا کہ "ہم نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے روبرو قرآن کو پرچوں سے مرتب کیا کرتے تھے"

دوسری وہ حدیث ہے جس کو احمد۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی۔ ابن حبان۔ اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے بیان کیا "میں نے عثمانؓ سے دریافت کیا کہ "کیا وجہ ہے کہ تم نے سُوْرَةُ الانفال کو جو منجملہ مثانی کے ہے اور سُوْرَةُ بَرَاءَة کو جو مئین کے ہے باہم ملا دیا اور اُن دونوں کے مابین بسم اللہ الرحمن الرحیم کی سطر نہیں لکھی پھر اُن کو سات بڑی سورتوں کے زمرہ میں بھی شامل کر دیا؟" عثمانؓ نے جواب دیا۔ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر متعدد سورتیں نازل ہوا کرتی تھیں اس لئے جہاں آپ پر کچھ قرآن نازل ہوا کرتا آپ فوراً کاتبان وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اُس سورۃ میں درج کرو جس میں ایسا ایسا ذکر آیا ہے۔ اور انفال مدینہ میں نازل ہونے والے قرآن میں سے تھی اور سُوْرَةُ بَرَاءَة کا نزول سب سے آخر میں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا برأت کا قصہ بھی انفال کے قصہ سے مشابہ تھا اس لئے میں نے گمان کیا کہ سُوْرَةُ بَرَأت۔ الانفال ہی کا ایک جزو ہے اور رسول اللہ صلعم ایسی حالت میں انتقال فرما گئے کہ آپ نے ہم سے بیان نہیں کیا تھا کہ بَرَاءَة منجملہ الانفال کے ہے۔ ان وجوہ سے میں نے اُن دونوں سورتوں کو ساتھ ساتھ کر دیا اور اُن کے مابین بسم اللہ الرحمن الرحیم کی سطر نہیں لکھی اور اس کو سات بڑی سورتوں کی صف میں جگہ دی" سوم وہ حدیث جس کو احمد نے بسند حسن کے ساتھ عثمانؓ بن ابی العاص سے روایت کیا ہے کہ اس نے بیان کیا "میں رسول اللہ صلعم کے پاس بیٹھا ہوا تھا اسی اثناء میں یکایک آپ نے آنکھ پھیلا کر دیکھا اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا۔ "میرے پاس جبریلؑ آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورۃ کی اس جگہ پر رکھوں "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَاۗءِ ذِي الْقُرْبٰى۔ الآیۃ" چہارم۔ بخاری نے ابن زبیرؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا "میں نے عثمانؓ سے کہا کہ "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا" اس آیت کو دوسری آیت نے منسوخ کر دیا ہے اس لئے تم اس کو نہ لکھو یا اُس کو چھوڑ دو" عثمانؓ نے جواب دیا "یا ابن اخی! میں قرآن کی کسی شئے کو اُس کی جگہ سے متغیر نہیں کروں گا" پنجم۔ مسلم نے عمرؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا "میں نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے اس قدر کثرت کے ساتھ کوئی بات دریافت نہیں کی جس قدر "کلالۃ" کی نسبت دریافت کیا یہاں تک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرے سینہ میں اپنی انگشت مبارک گڑا کر فرمایا "تیرے لئے وہی موسم گرما کی نازل شدہ آیت کافی ہے جو سُوْرَةُ النِّسَاۗءِ کے آخر میں ہے" ششم۔ وہ حدیثیں جو سُوْرَةُ البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے بارہ میں آئی ہیں۔ ہفتم۔ مسلم نے ابی الدرداءؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے

کہ " جو شخص سُورۃ الکہف کے شروع کی دس آئتیں حفظ کرے گا وہ دجال کے شر سے محفوظ رہے گا " اور مسلم ہی کی ایک اور روایت میں یہی حدیث بایں الفاظ آئی ہے کہ " جو شخص سورۃ الکہف کے آخر کی دس آئتیں پڑھے گا " اور اسی بات پر اجمالی طور سے دلالت کرنے والے نصوص میں وہ ثابت شدہ باتیں بھی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سورتیں پڑھیں مثلاً حذیفہؓ کی حدیث میں سُورۃ البقرہ۔ سُورۃ آل عمران۔ اور سُورۃ النساء کے پڑھنے کا ذکر آیا ہے۔ بخاری کی صحیح میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے سُورۃ الاعراف کی قرأت مغرب کی نماز میں فرمائی۔ اور سُورۃ قد افلح کی بابت نسائی سے روایت آئی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اِس کو فجر کی نماز میں پڑھا یہاںتک کہ جس وقت موسےٰ اور ہارونؑ کا ذکر آیا تو آپ کو کھانسی آگئی اور آپ نے رکوع کر دیا۔ سُورۃ الرُّوم کی بابت طبرانی روایت کرتے ہیں کہ اس کو رسول پاک نے صبح کی نماز میں پڑھا تھا۔ آلمٓ تنزیل۔ اور ھَلۡ اَتٰی علی الانسان کی نسبت شیخین سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلعم اِن کو جمعہ کے دِن صبح کی نماز میں پڑھا کرتے تھے صحیح مسلم میں سُورۃ ق کی نسبت آیا ہے کہ اس کو خطبہ میں پڑھتے تھے۔ سُورۃ الرحمٰن کی بابت مستدرک وغیرہ کتابوں میں بیان ہُوا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے یہ سورۃ قوم جن کے روبرو پڑھی تھی۔ سُورۃ النجم کی نسبت صحیح میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے اِسکے کفار مکہ کو سنایا اور اُس کے آخر میں سجدہ کیا تھا۔ سُورۃ اِقۡتَرَبَت۔ اِس کی بابت مسلم کے نزدیک ثابت ہُوا ہے کہ رسول کریم صلعم اِس کو سُورۃ ق کے ساتھ عید کی نماز میں پڑھا کرتے تھے سُورۃ الجمعہ اور سُورۃ المنافقون کی نسبت صحیح مسلم میں آیا ہے کہ آپ اِن دونوں کو نماز جمعہ میں پڑھا کرتے تھے۔ سُورۃ الصّف کی بابت مستدرک میں عبداللہ بن سلام سے مروی ہے کہ جس وقت یہ سورۃ نازل ہوئی تھی اسی وقت رسول اللہ صلعم نے اِس کو مفصّل کی مختلف سورتوں میں (ملاکر) اُن کے روبرو پڑھا یہانتک کہ اُسے ختم کر دیا + اور آنحضرت صلعم کا اِس سورۃ کو جماعت صحابہ کے روبرو پڑھنا اِس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو اُن کے نبی صلعم کو قرأت فرماتے ہوئے سُننے کے خلاف ہو لہٰذا اب یہ بات حدتواتر تک پہنچ گئی + البتہ وہ روایت اِس مقام پر ضرور اشکال پیدا کرتی ہے جس کو ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں محمد بن اسحٰق کے طریق پر یحییٰ بن عباد ابن عبداللہ بن الزبیرؓ سے بیان کیا ہے اور یحییٰ اپنے باپ عباد بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں اُنھوں نے کہا " حارث بن خزیمہؓ سُورۃ بَرَاۃ کے اخیر کی دو آئتیں لائے اور اُنھوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں نے ان دونوں آیتوں کو رسول اللہ

"صلعم سے سُنکر بخوبی یاد رکھا ہے"۔ عمرؓ نے اُن کی گفتگو سُنکر فرمایا اور میں بھی شہادت دیتا ہوں کہ میں نے بھی بیشک ان دونوں آیتوں کو سُنا ہے"۔ پھر فرمایا "اگر یہ تین آئتیں ہوتیں تو میں ان کو ایک علیحدہ سورہ بنا دیتا مگر اب قرآن کی سب سے آخری سورۃ کو دیکھو اور ان کو اُس کے آخر میں شامل کردو"۔ ابن حجر کا قول ہے " اس روایت کا ظاہری انداز تو یہ بتاتا ہے کہ صحابہؓ سورتوں کی آیتوں کو اپنے اجتہاد سے ترتیب دیا کرتے تھے مگر اور تمام حدیثیں اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اُن لوگوں نے ترتیب آیات توقیف کے سوا کسی اور صورت پر نہیں کی"۔ میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا روایت جس سے یہ اشکال پیدا کیا گیا ہے اُس کے مخالف بھی ایک زبردست روایت موجود ہے۔ کیونکہ ابن ابی داؤد ہی نے ابی العالیہ کے طریق پر ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ صحابہؓ نے قرآن جمع کیا اور جب وہ سُوْرَةُ بَرَاءَةَ کی آیت "ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ" پر پہنچے تو خیال کیا کہ یہ آخر ما نزل ہے۔ اُس وقت اُبیؓ نے کہا "بیشک رسول اللہ صلعم نے اس کے بعد بھی مجھے دو آئتیں پڑھائی ہیں "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُوْلٌ — تا آخر سورۃ"۔ علامہ مکی اور دیگر علماء کا قول ہے کہ سورتوں میں آیتوں کی ترتیب نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے ایماء سے ہوئی ہے اور آپ نے آغاز سُوْرَةُ بَرَاءَةَ میں اس بات کا حکم نہیں دیا لہٰذا وہ بلا بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کے چھوڑ دی گئی"۔ اور قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں لکھتا ہے "آیتوں کی ترتیب ایک واجبی امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبریلؑ ہی اس بات کو کہدیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ پر رکھو"۔ اور قاضی ابوبکر ہی کا قول ہے "ہم اس بات کو مانتے ہیں کہ وہ تمام قرآن جسے خداوند کریم نے نازل فرمایا۔ اُس کے لکھے جانے کا حکم دیا۔ اُس کو منسوخ نہیں کیا۔ اور نہ اُس کے نزول کے بعد اُس کی تلاوت کو رفع کیا۔ وہی قرآن ہے جو ما بین الدفتین پایا جاتا ہے اور جس کو مصحف عثمان حاوی ہوگیا ہے۔ اس قرآن میں نہ کوئی کمی ہے اور نہ کسی طرح کی زیادتی۔ اس کی ترتیب اور نظم اُسی انداز پر ثابت ہے جس طرح خداوند کریم نے اُس کا نظم فرمایا اور رسول خدا صلعم نے اُسے سورتوں کی آیتوں کے یکے بعد دیگرے رکھنے سے ترتیب دیا نہ اُس میں سے کسی پچھلی آیت کو اگلی بنایا اور نہ اگلی کو پچھلی کیا۔ پھر اُمت نے ہر ایک سورۃ کی آیتوں کی ترتیب۔ اُن کی جگہوں۔ اور موقعوں کو۔ اُسی طریقہ پر ضبط (یاد) کیا جس طرح اُنہی (صلعم) سے خاص قراتوں کو اور ذات تلاوت کو سیکھا۔ اور ممکن ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلعم ہی نے کردی ہو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے یہ کام خود نہ کیا ہو بلکہ اپنے بعد اُمت کے لئے ترک کر دیا ہو"۔ قاضی کہتا ہے " اور یہ دوسری شق زیادہ قریب الفہم ہے"۔

اور ابن وہب سے مروی ہے اُس نے کہا " میں نے مالک کو یہ فرماتے سُنا ہے کہ "قرآن کی تالیف اُسی انداز پر کی گئی ہے جس انداز پر صحابہؓ اُسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کرتے تھے" اور بغوی اپنی کتاب شرح السنۃ میں لکھتے ہیں کہ "صحابہؓ رضی اللہ عنہم نے اُسی قرآن کو بین الدفتین جمع کیا ہے جس کو خداوند پاک نے اپنے رسول صلعم پر نازل کیا تھا اور صحابہؓ نے اُس میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں کی پھر اُن کے قرآن کو جمع کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ قرآن کے حافظوں کی موت سے اُس کے کسی حصّہ کے ضائع جانے کے خوف میں مبتلا ہو گئے تھے اس واسطے اُنھوں نے جس طرح پر قرآن کو رسول اللہ صلعم سے سُنا تھا اُسی انداز پر بلا کسی تقدیم و تاخیر کے اُس کو لکھ لیا یہانتک کہ اُس کی ترتیب میں بھی رسول اللہ صلعم سے اخذ کی ہوئی ترتیب کے علاوہ اپنی رائے کو ہرگز دخل نہیں دیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو قرآن کے نازل شدہ حصّوں کی تلقین اُسی ترتیب پر فرمائی تھی جو آج ہمارے مصحفوں میں پائی جاتی ہے اور آپ کو اس ترتیب پر جبریلؑ نے واقف بنایا تھا جو ہر ایک آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلعم سے بتا دیا کرتے تھے کہ یہ آیت فلاں سورۃ کی فلاں آیت کے بعد لکھی جائے گی۔ اس بیان سے ثابت ہو رہا ہے کہ صحابہؓ نے صرف قرآن کو جمع کرنے کی کوشش کی تھی نہ کہ اُسے ترتیب دینے کی اس واسطے کہ بلاشبہ قرآن اسی ترتیب کے ساتھ لوح محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اُس کو خدائے پاک نے پہلے آسمانِ دنیا پر نازل فرمایا پھر اُسے بوقت ضرورت تفریق کے ساتھ نازل فرماتا رہا۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب کے علاوہ ہے "۔ اور ابن الحصّار کا قول ہے کہ "سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعہ سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلعم خود ہی فرما دیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلعم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہے۔ اور اس بات سے بھی کہ صحابہ نے مصحف میں اُسے یونہی رکھنے پر اجماع کیا "۔

فصل

اس امر میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی ہے۔ یا صحابہؓ نے اپنے اجتہاد سے یہ ترتیب قائم کی ہے ؟

جمہور علماء دوسری شق کے قائل ہیں یعنی اس بات کے کہ سورتوں کی موجودہ ترتیب صحابہؓ

کے اجتہاد کا نتیجہ ہے۔ اِن لوگوں میں **مالک** ۔ اور **قاضی** ابوبکر (اپنے دو قولوں میں سے ایک قول کی وجہ سے) بھی شامل ہیں **ابن فارس** کا قول ہے "قرآن کا جمع کرنا دو قسم پر ہے۔ ایک قسم سورتوں کی ترتیب ہے مثلاً سات بڑی سورتوں کا مقدم کرنا اور اُن کے بعد مئین سورتوں کو رکھنا۔ تو اِس قسم کی ترتیب صحابہؓ ہی نے کی ہے۔ مگر دوسری قسم کی ترتیب یعنی آیتوں کا سورتوں میں مرتّب کرنا یہ ترتیب توقیفی ہے اور اس کو خود نبی صلعم نے اُس طریقہ پر انجام دیا ہے جس طرح جبریلؑ نے آپ کو منجانب اللہ بتایا۔ اور جن امور سے اِس بات پر دلیل لائی جاتی ہے منجملہ اُن کے ایک امر یہ ہے کہ سلف کے مصاحف میں سورتوں کی ترتیب کا اختلاف تھا سلف صالحین میں سے بعض صاحب ایسے تھے جنھوں نے اپنے مصحف کو نزول کی ترتیب پر مرتّب کیا تھا اور یہ علیؓ کا مصحف تھا جس کے اوّل میں سُوْرَۃ اقراء تھی۔ پھر المدثر۔ پھر المزمل تبّت۔ اور۔ تکویر۔ یکے بعد دیگرے یونہی مکّی اور مدنی سورتوں کے اخیر تک ترتیب دی گئی تھی اور ابن مسعودؓ کے مصحف میں سب سے پہلے سُوْرَۃ البقرہ تھی۔ پھر سُوْرَۃ النِّسَاء۔ اور اُس کے بعد سُوْرَۃ آل عمران۔ نہایت سخت اختلاف کے ساتھ۔ اور اسی طرح پر ابیّ بن کعبؓ اور دیگر صحابہؓ کے مصاحف تھے"۔ **ابن اشتہ** اپنی کتاب المصاحف میں اسماعیل بن عباس کے طریق پر بواسطہ حبان بن یحییٰ۔ ابی محمد القرشی سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا "عثمانؓ نے صحابہ کو یہ حکم دیا کہ بڑی سورتوں کو یکے بعد دیگرے رکھو اِس لئے سُوْرَۃ الانفال اور سُوْرَۃ توبہ کو سات بڑی سورتوں میں شامل بنایا گیا اور الانفال اور التوبہ کے مابین بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے ساتھ فصل نہیں کیا گیا"۔

اور پہلے قول یعنی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہونے کو بھی بہت سے علماء نے مانا ہے جن میں قاضی بھی اپنے ایک قول کی بنا پر شامل کیا جا سکتا ہے۔ ابوبکر بن الانباری کا قول ہے "خداوند پاک نے قرآن کو تمامتر آسمانِ دنیا پر نازل کرنے کے بعد پھر اُسے بیس سے زاید برسوں میں متفرق طور سے (زمین میں) نازل فرمایا۔ چنانچہ سورۃ کا نزول کسی نئی بات کے پیش آنے پر اور آیت کا نزول کسی دریافت کرنے والے کے جواب میں ہوتا تھا اور جبریلؑ نبی صلعم کو آیت اور سورۃ کے موضع سے آگاہ بتا دیتے تھے اِس لئے سورتوں کا اتّساق بھی آیتوں اور حروف کے اتّساق کی طرح سب کچھ نبی صلعم ہی کی جانب سے ہے لہٰذا جو شخص کسی سورۃ کو ترتیب میں مقدم یا موخر کرے گا وہ گویا نظم قرآن میں خلل ڈالے گا"۔ اور **کرمانی** اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ "سورتوں کی یہ ترتیب اسی طرح خدا کے نزدیک لوح محفوظ میں بھی ہے اور اسی ترتیب پر ہر سال رسول اللہ صلعم اپنے پاس جمع شدہ قرآن کا دَور فرمایا کرتے تھے اور اپنے سالِ وفات میں آپ

نے جبریلؑ سے قرآن کے دو دور فرمائے۔ اور نزول میں سب سے پچھلی آیت "واتقوا یوما ترجعون فیہ الی اللہ" تھی اس کی بابت جبریلؑ نے رسول اللہ صلعم کو یہ حکم دیا کہ اسکے ربا اور آیت دین دونوں کے مابین رکھئے"+ اور طیبی کہتا ہے "قرآن سب سے پہلے لوح محفوظ سے ایک ہی مرتبہ مکمل آسمانِ دنیا پر نازل کر دیا گیا اور پھر وہ ضرورتوں کے مطابق اُترتا رہا اور اخیر میں وہ مصاحف کے اندر اُسی ترتیب و نظام کے ساتھ ثبت کیا گیا جیساکہ لوحِ محفوظ میں ثبت ہے"۔ زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "فریقین کا اختلاف محض لفظی ہے دوسری شق کا قائل بھی یہی کہتا ہے کہ صحابہؓ چونکہ اسباب نزول اور کلمات قرآن کے مواقع کا علم رکھتے تھے اس لئے اُن کو اس ترتیب کا رمز معلوم ہوگیا۔ چنانچہ مالک کا قول ہے" صحابہؓ نے قرآن کی ترتیب محض اُسی انداز پر کی جسے وہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے سنتے آئے تھے"۔ مگر مالک نے چونکہ یہ بھی کہدیا ہے کہ "سورتوں کی ترتیب صحابہ ہی کے اجتہاد کا نتیجہ ہے" لہذا اختلاف کا نتیجہ یہ نکلا کہ آیا یہ اجتہادی ترتیب کسی قولی روایت (توقیف) کے ذریعہ سے عمل میں آئی ہے یا محض فعلی اسناد کی بنا پر (یعنی رسول اللہ صلعم کے طرز عمل اور انداز تلاوت کے لحاظ سے یہ ترتیب کر دی گئی۔ مترجم) تاکہ اس حیثیت سے اُنھیں اُس میں کلام کرنے کی گنجائش مل جائے"+ اور ابو جعفر بن الزبیر اس بارہ میں زرکشی پر سبقت لے گیا ہے+ اور بیہقی کتاب المدخل میں کہتا ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کی یہ ترتیب ہو چکی تھی مگر عثمانؓ کی گزشتہ حدیث کی بنا پر انفال اور براءت کی سورتیں اس ترتیب سے مستثنیٰ تھیں"+ اور ابن عطیہ اس جانب مائل ہوا ہے کہ اکثر سورتوں کی ترتیب رسول اللہ صلعم کی حیات ہی میں معلوم ہوگئی تھی مثلاً سات بڑی سورتوں۔ حوامیم۔ اور مفصل کی ترتیب۔ اور اس کے ماسوائے سورتوں کی ترتیب کے لئے بھی یہ مانا جا سکتا ہے کہ اُسے امت کے لئے چھوڑ دیا گیا ہو تاکہ وہ آپ کے بعد یہ خدمت انجام دے"+ مگر ابو جعفر بن زبیر کہتا ہے "جتنی سورتوں کی نسبت ابن عطیہ نے صریح ثبوت پیش کیا ہے آثار ان سے بہت زیادہ سورتوں کی بابت توقیفی ترتیب رکھنے کی شہادت دیتے۔ مثلاً۔ رسول اللہ صلعم کا قول "اِقْرَءُوا الزہراوین۔ البقرہ و آل عمران"۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے یا سعید بن خالد کی حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے سات طویل سورتوں کو ایک ہی رکعت میں پڑھا"۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں روایت کی ہے اور اسی حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ "رسول اللہ صلعم مفصّل کو ایک ہی رکعت میں جمع فرما لیا کرتے تھے اور بخاری۔ ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا۔ بنی اسرائیل۔ کہف

مَریَم ۔ طٰہٰ ۔ اور ۔ انبیاء ۔ کی سورتیں عِتَاق الاُوَل اور ایسی سورتیں ہیں جن کو میں نے بہت زمانہ پہلے اخذ کیا ہے " چنانچہ اس قول میں ابن مسعودؓ نے اِن سورتوں کا ذکر اُسی ترتیب کے ساتھ کیا جس ترتیب سے یہ سورتیں مصحف میں درج ہیں ۔ اور صحیح بخاری میں وارد ہوا ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک رات کو اپنے بستر پر آرام کرنے کے لئے جاتے تھے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں کو اکٹھا کر کے اُن میں پھونک مارتے اور پھر قُلْ ھُوَ اللّٰہُ اَحَدٌ اور معوذتین پڑھتے تھے + ابو جعفر النحاس کہتا ہے " قول مختار یہ ہے کہ اس ترتیب پر سورتوں کی تالیف رسول اللہ صلعم ہی نے فرمائی ہے جس پر واثلہ کی حدیث " اعطیت مکان التوراۃ السبع الطوال " دلالت کر رہی ہے لہذا یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ قرآن کی ترتیب رسول اللہ صلعم ہی سے ماخوذ اور اُنہی کے وقت سے چلی آ رہی ہے اور مصحف میں قرآن کو اسی ایک ہی طریقہ پر جمع کیا ہے کیونکہ یہ حدیث تالیف قرآن کی بابت خاص رسول اللہ صلعم کے الفاظ پیش کرتی ہے + ابن الحصّار کا قول ہے " سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا اُن کی جگہوں پر رکھا جانا صرف وحی کے ذریعہ سے انجام پایا تھا + ابن حجر کہتا ہے یہ بات کچھ غیر ممکن نہیں کہ بعض یا بیشتر سورتوں کی باہمی ترتیب توقیفی ہو ۔ کیونکہ سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جن امور سے استدلال کیا جاتا ہے منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث بھی ہے جس کو احمد اور ابو داؤد نے بواسطہ اوس بن ابی اوس کے حذیفۃ الثقفیؓ سے روایت کیا ہے ۔ حذیفہ نے کہا " میں اس وفد کے لوگوں میں شامل تھا جو قبیلۂ ثقیف میں سے قبول اسلام کا شرف حاصل کر چکے تھے ۔ تا آخر حدیث " اور اس حدیث میں آیا ہے کہ " پھر رسول اللہ صلعم نے ہم سے فرمایا مجھ پر قرآن کا ایک حزب (منزل) طاری ہو گیا تھا (یعنی قرآن کی ایک منزل بطور ورد پڑھنی شروع کر دی تھی) چنانچہ میں نے ارادہ کیا کہ جب تک اُسے تمام نہ کر لوں اُس وقت تک باہر نہ نکلوں " لہذا ہم لوگوں نے اصحاب رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا " تم لوگ قرآن کی منزلیں کس طرح پر کرتے ہو ؟ " صحابہؓ نے جواب دیا " ہم قرآن کی منزلیں تین پانچ ۔ سات ۔ نو ۔ گیارہ ۔ اور ۔ تیرہ ۔ سورتوں کی کیا کرتے ہیں اور آخری منزل مفصّل سُوْرَۃ قٓ سے کرتے ہیں یہانتک کہ قرآن کو ختم کر دیتے ہیں " ابن حجر کہتا ہے ۔ اس لئے یہ حدیث صاف بتا رہی ہے کہ آج جس انداز پر مصحف میں سورتوں کی ترتیب پائی جاتی ہے یہی ترتیب رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں بھی تھی " پھر وہ کہتا ہے ۔ اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ اُس زمانہ میں صرف مُفَصّل کی منزل بخلاف اپنے ماسوائے کے خاصکر مرتب رہی ہو " میں کہتا ہوں سورتوں کی ترتیب کے توقیفی ہونے پر جو باتیں دلالت کرتی ہیں اُن میں سے ایک امر یہ بھی

ہے کہ حٰمٓ سے شروع ہونے والی سورتیں یکے بعد دیگرے یکجا مرتب کی گئی ہیں اور یہی صورت طٰسٓ سے آغاز ہونے والی سورتوں کی بھی ہے۔ مگر مُسَبِّحَات[1] کی ترتیب پے در پے نہیں رکھی گئی ہے اور طٰسٓمٓ الشعراء اور طٰسٓمٓ القصص کے مابین سُورَۃ طٰسٓ کے ذریعہ سے باوجود اس کے کہ وہ اُن دونوں کی نسبت بہت چھوٹی ہے۔ جدائی ڈال دی گئی لہٰذا اگر سورتوں کی ترتیب اجتہادی ہوتی تو مُسَبِّحَات کو پے در پے یکجا کر کے رکھا جاتا اور سورۃ طٰسٓ کو سُورَۃ القصص سے مؤخر کر دیا جاتا۔ اور جو بات اِس بارہ میں سب سے زیادہ دلکو لگتی ہے وہ بیہقی کا قول ہے یعنی یہ کہ "بَرَاءَۃ۔ اور۔ الانفال کے سوا اور جملہ سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے۔ رسول اللہ صلعم کے کئی سورتوں کو پے در پے پڑھنے سے اسبات کی دلیل لینا مناسب نہیں کہ اُن کی ترتیب بھی یونہی ہے۔ اور اس حالت میں رسول اللہ صلعم کے سُوْرَۃ النِّسَاء کو سُوْرَۃ آلِ عمران سے قبل پڑھنے کی حدیث کے باعث کوئی اعتراض نہ وارد ہو سکے گا کیونکہ قرأت میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھنا واجب نہیں اور اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ رسول پاک نے اسی جواز کا بیان کرنے کے لئے ایسا فرمایا ہو + ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ابن وہب کے طرق پر سلیمان بن بلال سے روایت کی ہے۔ سلیمان نے کہا میں نے ربیعہ سے کسی کو یہ سوال کرتے ہوئے سُنا کہ بقرہ اور آل عمران کی سورتیں کیوں مقدم کی گئیں حالانکہ اُن سے پہلے اَسّی سے زائد سورتوں کا نزول مکہ میں ہو چکا تھا اور یہ دونوں مدینہ میں آکر نازل ہوئیں؟ ربیعہ نے جواب دیا "قرآن کی تالیف اُن لوگوں کے علم پر ہوئی ہے جو اس کے مولف کے دیکھنے والے اور اس کی تالیف میں مؤلف کے ساتھ موجود تھے اور اُن لوگوں کا اس پر علم رکھنے کے ساتھ اجتماع بھی ہو گیا تھا۔ لہٰذا یہی بات اس بارہ میں کافی ہے اور اس سے زیادہ سوال کرنا غیر ضروری +

خاتمہ۔ سات طویل سورتوں (السبع الطوال) میں پہلی سُوْرَۃ اَلْبَقَرَہ اور آخری سُوْرَۃ بَرَاءَۃ ہے۔ یہ قول علماء کی ایک جماعت کا ہے + لیکن حاکم اور نسائی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "سات بڑی سورتیں البقرہ۔ آل عمران۔ النساء۔ المائدہ الانعام۔ اور۔ الاعراف۔ ہیں" راوی کہتا ہے اور ابن عباسؓ نے ساتویں سورۃ کا بھی نام لیا تھا جس کو میں بھول گیا ہوں + اور ابن ابی حاتم وغیرہ کی ایک صحیح روایت میں مجاہد اور سعید بن جُبیر سے آیا ہے کہ "وہ ساتویں سورۃ یُونُسؔ ہے" اور ابن عباسؓ کی روایت سے بھی یہی بات پہلے نوع اول میں بیان ہو چکی ہے + اور حاکم کی ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ وہ ساتویں سُوْرَۃ الکہف ہے +

[1] سبح سے آغاز ہونے والی سورتیں ۱۲

السبع الطوال کے بعد آنے والی سورتوں کو المئین کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ سَو آیتوں سے زائد یا اسی تعداد کے قریب ہے + اور المئین کے بعد واقع ہونے والی سورتوں کو " المثانی " کہتے ہیں کیونکہ وہ مئین سے دوم نمبر پر واقع ہیں اس لئے وہ دوم ہیں اور مئوں اوّل + فراء کہتا ہے " مثانی " وہ سورۃ ہے جس کی آئتیں سو آیتوں سے کم ہیں اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ سورتیں طوال اور مئین کی نسبت بہت زیادہ دہرائی جاتی ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُن میں عبرت انگیز قصص اور اخبار کے ساتھ امثال کو مکرر کیا گیا ہے اس بات کو نکزاوی نے بیان کیا ہے + اور جمال القراء میں آیا ہے کہ " مثانی " وہ سورتیں ہیں جنمیں قصص کو دہرایا گیا ہے۔ اور بعض اوقات اُن کا اطلاق تمام قرآن اور سُوْرَۃ الفاتحہ پر ہوتا ہے جیساکہ پہلے بیان ہوچکا ہے +

اور مُفَصَّل اُن سورتوں کو کہتے ہیں جو " مثانی " کے بعد واقع ہوئی ہیں اور چھوٹی سورتیں ہیں۔ اس نام نہاد کی وجہ اِن سورتوں کے مابین بکثرت بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ کے ساتھ فصل (جدائی) پڑتا ہے + اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اُن میں منسوخ کی کمی ہونا اس نام نہاد کا موجب ہے اور اسی لئے اُن کو محکم بھی کہا جاتا ہے جیساکہ بخاری نے سعید بن جبیرؓ سے روایت کیا ہے کہ سعید نے کہا " قرآن کے جس حصہ کو تم مُفَصَّل کہتے ہو وہی محکم ہے + اور اُس کا خاتمہ بلانزاع واختلاف سُوْرَۃ الناس پر ہوتا ہے۔ لیکن آغاز کے بارہ میں اختلاف ہے کہ مُفَصَّل کی پہلی سورۃ کون ہے ؟ اس بارہ میں بارہ قول آئے ہیں۔ ایک قول سُوْرَۃ ق کی بابت آیا ہے جو اوس بن ابی اوس کے کچھ ہی قبل بیان شدہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے + دوسرا قول سُوْرَۃ الحجرات کی نسبت ہے اور اس کو نووی نے صحیح قرار دیا ہے + تیسرے قول میں سُوْرَۃ القتال کو مفصّل کی پہلی سورۃ قرار دیا گیا ہے اور اس قول کو ماوردی نے بہت سے لوگوں کی جانب منسوب کیا ہے + چوتھا قول سُوْرَۃ الجاثیہ کی بابت آیا ہے اس کا راوی قاضی عیاض ہے + پانچویں قول نے سُوْرَۃ الصافات کی تعیین کی ہے + چھٹے قول کی رو سے سُوْرَۃ الصّف کو لیا گیا ہے + ساتویں قول میں سُوْرَۃ تبارك کو مفصّل کی پہلی سورۃ مانا گیا ہے اور یہ تینوں قول ابن ابی الصیف یمنی نے کتاب تنبیہ پر نکات لکھنے میں بیان کئے ہیں + آٹھویں قول میں سُوْرَۃ الفتح کو لیا گیا ہے اس کا راوی کمال الذماری ہے جس نے تنبیہ کی شرح میں یہ بات لکھی ہے + نواں قول سُوْرَۃ الرحمٰن کی تعیین کرتا ہے اس کو ابن السید نے کتاب موطا پر اپنی امالی میں ذکر کیا

ہے۔ دسواں قول سورۃ الانسان کو مفصل کا آغاز قرار دیتا ہے + گیارہویں قول میں سورۃ سبح کو لیا گیا ہے اور اس کو ابن الفرکاح نے اپنی کتاب التعلیق میں مرزوقی سے بیان کیا ہے + اور بارہویں قول میں سورۃ والضحیٰ کو مفصل کی پہلی سورۃ بتایا گیا ہے اور اس کا قائل خطابی ہے + اور خطابی ہی نے اس نام نہاد کی وجہ یوں لکھی ہے کہ قاری (پڑھنے والا) ان سورتوں کے مابین تکبیر کے ساتھ فصل کرتا ہے + اور علامہ راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتا ہے کہ "مفصل قرآن کے آخری ساتویں حصہ کو کہتے ہیں +

فائدہ :- مفصل میں طوال - اوساط - اور - قصار - سورتیں بھی ہیں - ابن معن کا قول ہے طوال (بڑی) المفصل سورۃ عم تک ہیں - اوساط (منجھلی) المفصل سورۃ عم سے سورۃ الضحیٰ تک - اور - الضحیٰ سے آخر قرآن تک باقی سورتیں قصار (چھوٹی) المفصل ہیں " اور یہ قول ان تمام اقوال سے زیادہ قریب بصواب ہے جو اس بارہ میں کہے گئے ہیں +

تنبیہ :- ابن ابی داود نے کتاب المصاحف میں بواسطہ نافع - ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ " ابن عمرؓ کے روبرو مفصل کا ذکر کیا گیا تو انھوں نے کہا " اور قرآن کا کونسا حصہ مفصل نہیں ؟ مگر تم قصار السور - اور صغار السور (چھوٹی سورتیں) کہو " اور اسی قول سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ سورۃ کو مختصر (مختصر) اور چھوٹی کہنا جائز ہے - ورنہ ایک جماعت جن میں ابو العالیہ بھی شامل ہے اس بات کو ناپسند کرتی ہے - اور کچھ دوسرے لوگوں نے ایسا کہنے کی اجازت بھی دی ہے - اور یہ بات ابن ابی داود نے بیان کی ہے + ابن سیرین اور ابی العالیہ سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا " سورۃ خفیفۃ ہرگز نہ کہو کیونکہ خداوند کریم فرماتا ہے " اِنَّا سَنُلْقِیْ عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیْلًا " لیکن سورۃ یسیرۃ (مختصر) کہہ سکتے ہو +

فائدہ : ابن اشتہ اپنی کتاب المصاحف میں بیان کرتا ہے " مجھے محمد بن یعقوب نے اور اسے ابو داؤد نے بواسطہ ابو جعفر کوفی کے اس بات کی اطلاع دی کہ ابو جعفر نے کہا " ابی بن کعبؓ کے مصحف کی ترتیب یوں تھی : الحمد - البقرۃ - آل عمران - الانعام - الاعراف - المائدہ - یونس - الانفال - براءۃ - ھود - مریم - الشعراء - الحج - یوسف - الکہف - النحل - الاحزاب - بنی اسرائیل - الزمر - جس کے شروع میں حٰم ہے - طٰہٰ - الانبیاء - النور - المومنون - سبا - العنکبوت - المومن - الرعد - القصص - نمل - الصافات - ص - یٰس - الحجر - حٰم عسق - الروم - الحدید - الفتح - القتال - الظہار - تبارک الملک - السجدہ - انا ارسلنا نوحا - الاحقاف - ق - الرحمن - الواقعہ - الجن - النجم - سال سائل - المزمل - المدثر - اقتربت - حٰم - الدخان - لقمان - حٰم الجاثیہ - الطور - الذاریات - ن - الحاقۃ - الحشر - الممتحنہ - المرسلات - عم یتساءلون

لا اقسم بیوم القیامۃ۔ اذا الشمس کورت ۔ یا ایھا النبی ۔ اذا طلقتم النساء ۔ النازعات ۔ التغابن ۔ عبس ۔ المطففین ۔ اذا السماء انشقت ۔ والتین والزیتون ۔ اقراء باسم ربک ۔ الحجرات ۔ المنافقون ۔ الجمعۃ ۔ لم تحرم ۔ الفجر ۔ لا اقسم بھذا البلد ۔ واللیل ۔ اذا السماء انفطرت ۔ والشمس وضحاھا ۔ والسماء والطارق ۔ سبح اسم ربک ۔ الغاشیۃ ۔ الصف ۔ التغابن ۔ سورۃ اہل الکتاب یعنی لم یکن ۔ الضحیٰ ۔ الم نشرح ۔ القارعۃ ۔ التکاثر ۔ العصر ۔ سورۃ الخلع سورۃ الحفد ۔ ویل لکل ھمزۃ ۔ اذا زلزلت ۔ العادیات ۔ الفیل ۔ لایلاف قریش ۔ ارایت ۔ انا اعطیناک ۔ القدر ۔ الکافرون ۔ اذا جاء نصر اللہ ۔ تبت ۔ الصمد ۔ الفلق ۔ اور پھر الناس ۔ اسی طور پر ترتیب وار یکے بعد دیگرے سورتیں رکھی گئی تھیں +

اور ابن اشتہ ہی بیان کرتا ہے کہ "مجھ سے ابوالحسن بن نافع نے کہا کہ ابوجعفر بن عمرو بن موسیٰ نے ان سے یہ حدیث بیان کی ۔ ابوجعفر نے کہا ۔ حدثنا محمد بن اسمٰعیل بن سالم ۔ حدثنا علی بن مہران الطائی ۔ حدثنا جریر بن عبدالحمید ۔ اور جریر بن عبدالحمید نے بیان کیا ۔ ۔ عبداللہ بن مسعودؓ کے مصحف کی ترتیب یوں تھی ۔ الطوال ۔ البقرہ ۔ النساء ۔ آل عمران ۔ الاعراف ۔ الانعام المائدۃ ۔ اور ۔ یونس ۔ المئین ۔ براءۃ ۔ النحل ۔ ھود ۔ یوسف ۔ الکہف ۔ بنی اسرائیل ۔ الانبیاء ۔ طٰہٰ ۔ المومنون ۔ الشعراء ۔ اور الصافات ۔ المثانی ۔ الاحزاب ۔ الحج ۔ القصص طٰسٓ ۔ النمل ۔ النور ۔ الانفال ۔ مریم ۔ العنکبوت ۔ الروم ۔ یٰسٓ ۔ الفرقان ۔ الحجر ۔ الرعد سبا ۔ الملئکۃ ۔ ابراھیم ۔ ص ۔ الذین کفروا ۔ لقمان ۔ اور الزمر ۔ ابراھیم ۔ حٰمٓ المومن ۔ الزخرف ۔ السجدہ ۔ حٰمٓ عسق ۔ الاحقاف ۔ الجاثیۃ ۔ الدخان ۔ الممتحنات ۔ انا فتحنا لک ۔ الحشر ۔ تنزیل السجدہ ۔ الطلاق ۔ ن والقلم ۔ الحجرات ۔ تبارک ۔ التغابن اذا جاءک المنافقون ۔ الجمعۃ ۔ الصف ۔ قل اوحی ۔ انا ارسلنا ۔ المجادلۃ ۔ الممتحنۃ اور یا ایھا النبی لم تحرم ۔ المفصل ۔ الرحمٰن ۔ النجم ۔ الطور ۔ الذاریات ۔ اقتربت الساعۃ الواقعۃ ۔ النازعات ۔ سال سائل ۔ المدثر ۔ المزمل ۔ المطففین ۔ عبس ۔ ھل اتی المرسلات ۔ القیامۃ ۔ عم یتساءلون ۔ اذا الشمس کورت ۔ اذا السماء انفطرت ۔ الغاشیۃ سبح ۔ اللیل ۔ الفجر ۔ البروج ۔ اذا السماء انشقت ۔ اقراء باسم ربک ۔ البلد ۔ الضحیٰ ۔ الطارق ۔ العادیات ۔ ارایت ۔ القارعۃ ۔ لم یکن ۔ والشمس وضحاھا ۔ والتین ۔ ویل لکل ھمزۃ ۔ الم ترکیف ۔ لایلاف قریش ۔ الھٰکم ۔ انا انزلناہ ۔ اذا زلزلت ۔ والعصر اذا جاء نصر اللہ ۔ الکوثر ۔ قل یا ایھا الکافرون ۔ تبت ۔ قل ھو اللہ احد ۔ اور ۔ الم نشرح ۔ اور اس میں الحمد اور معوذتان نہیں تھیں +

اُنیسویں نوع قرآن کی سورتوں۔ آیتوں۔ کلمات۔ اور۔ حروف کی تعداد

جن لوگوں کا اجماع قابلِ تسلیم اور معتبر ہے اُن کے نزدیک قرآن کی جملہ سورتیں ایک سَو چودہ[114] ہیں اور ایک قول میں الانفال اور براءۃ کو ایک ہی سورۃ ماننے کے باعث ایک سَو تیرہ[113] ہی سورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ابوالشیخ نے ابی روق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "الانفال اور براءۃ دونوں ایک ہی سورۃ ہے۔ اور ابی رجاء سے مروی ہے۔ اُس نے کہا "میں نے حسنؓ سے الانفال اور براءۃ کی نسبت دریافت کیا کہ آیا یہ دو سورتیں ہیں یا ایک ہی سورۃ ہے؟ تو انھوں نے کہا۔" دو سورتیں ہیں" + اور مجاہد سے ابی روق ہی کا ایسا قول نقل کیا گیا ہے اور اس کی روایت ابن ابی حاتم نے سفیان سے کی ہے + ابن اشتہ ابن لھیعہ کا یہ قول بیان کرتا ہے کہ اُس نے کہا "لوگ اسبات کے قائل ہیں براءۃ۔ یسئلونک عن الانفال کا ایک حصہ ہے اور براءۃ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اسی وجہ سے نہیں لکھی گئی کہ وہ یسئلونک میں شامل تھی۔ لوگوں کو یہ شبہ اس وجہ سے ہوا کہ ان سورتوں کے دونوں کنارے (اوّل و آخر ۱۲) باہم ملتے جُلتے ہیں اور ان کے مابین بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں ہے۔ مگر رسول اللہ صلعم کا ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ نام رکھنا اس قول کی تردید کرتا ہے" + اور کتاب اقناع کے مصنف نے ایک قول یہ بیان کیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے مصحف میں بسم اللہ ثبت ہے" مگر پھر خود ہی کہتا ہے کہ اس قول کو لیا نہ جائے گا۔ اور قشیری بیان کرتا ہے"۔ صحیح یہ ہے کہ بسم اللہ سورۃ براءۃ میں تھی ہی نہیں کیونکہ جبرئیلؑ نے اُس کو اس سورہ میں نازل نہیں کیا" اور مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنھوں نے کہا "میں نے علی بن ابی طالبؓ سے دریافت کیا کہ سورۃ براءۃ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کیوں نہیں لکھی گئی؟ تو انھوں نے جوابدیا "اس لئے کہ وہ امان اور براءۃ ہے جو تلوار (حکم جنگ) کے ساتھ نازل ہوئی ہے" + اور مالک سے مروی ہے کہ جس وقت اس سورۃ کا آغاز ساقط ہوگیا تو بسم اللہ بھی اسی کے ساتھ نکل گئی کیونکہ یہ امر ثابت شدہ ہے کہ سورۃ براءۃ طوالت میں سورۃ البقرہ کی ہمپلہ تھی + ابن مسعودؓ نے چونکہ اپنے مصحف میں معوذتین کو نہیں لکھا ہے اس لئے اُنھیں محض ایک سَو بارہ[112] سورتیں ہیں اور اُبَیؓ کے مصحف میں ایک سَو سولہ[116] سورتیں ہیں اس لئے کہ اُنھوں نے آخر میں الحفد اور الخلع

دو سورتیں بڑھادی ہیں۔ ابو عبید ابن سیرین سے روایت کرتا ہے کہ انھوں نے کہا" ابی ابن کعبؓ نے اپنے مصحف میں فاتحۃ الکتاب۔ معوذتین۔ اللھم انا نستعینک۔ اور۔ اللھم ایاک نعبد تحریر کیا ہے۔ اور ابن مسعودؓ نے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر عثمانؓ نے انھی سورتوں میں سے فاتحۃ الکتاب اور معوذتین کو اپنے مصحف میں لکھا۔ طبرانی کتاب الدعاء میں عباد بن یعقوب الاسدی کے طریق پر یحییٰ بن یعلی الاسلمی کے واسطہ سے۔ از ابن لھیعہ۔ از ھبیرہ۔ عبداللہ بن زرير الغافقی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُس نے کہا" مجھ سے عبدالملک بن مروان نے یہ بات کہی کہ مجھ کو معلوم ہے تو کس وجہ سے ابی ترابؓ کے ساتھ محبت رکھتا ہے مگر یہ کہ تو ایک خشک دماغ دیہاتی شخص ہے" میں نے جواب دیا" واللہ میں نے اُس وقت میں قرآن کو جمع کیا ہے جب کہ تیرے ماں باپ اکٹھا بھی نہ ہوئے تھے اور اُس قرآن میں سے علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے دو سورتیں مجھکو سکھائی تھیں جو اُن کو رسول اللہ صلعم نے خاص طور پر تعلیم کی تھیں اور وہ سورتیں ایسی ہیں جن کو نہ تو نے سیکھا ہے اور نہ تیرے باپ نے اُن کی تعلیم پائی تھی۔ وہ سورتیں یہ ہیں" اللھم انا نستعینک وَنستغفرکَ وَنثنی علیکَ وَلا نکفرکَ وَنخلع وَنترکُ من یفجرکَ۔ اللھم ایاک نعبدُ ولکَ نصلی ونسجدُ والیکَ نسعیٰ ونحفدُ ونرجو رحمتکَ ونخشیٰ عذابکَ ان عذابکَ بالکفار ملحق"۔

اور بیہقی نے سفیان ثوری کے طریق پر ابن جریج سے بواسطہ عطاء۔ عبید ابن عمیر سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی اور کہا" بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ اللھم انا نستعینکَ ونستغفرکَ ونثنی علیکَ ولا نکفرکَ ونخلع ونترکُ من یفجرکَ۔ اللھم ایاکَ نعبدُ ولکَ نصلی ونسجدُ والیکَ نسعیٰ ونحفد ونرجو رحمتکَ ونخشیٰ نقمتکَ۔ ان عذابکَ بالکافرین ملحق۔" ابن جریج کہتا ہے۔ بسم اللہ شامل کرنے کی حکمت یہ ہے کہ بعض صحابہ کے مصحف میں ان دونوں کو دو سورتیں لکھا گیا ہے۔ محمد بن نصر المروزی کتاب الصلوٰۃ میں اُبیّ ابن کعب سے روایت کرتا ہے کہ وہ دو سورتوں کے ساتھ دعائے قنوت پڑھتے تھے۔ پھر ان دونوں سورتوں کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبیؓ نے ان کو اپنے مصحف میں بھی لکھ لیا تھا۔ ابن الضریس کا قول ہے" انبأنا احمد بن جمیل المروزی عن عبداللہ بن المبارک۔ انبأنا الاجلح۔ عن عبداللہ بن عبدالرحمٰن عن ابیہ۔ کہ اُس کے باپ نے کہا" ابن عباسؓ کے مصحف میں ابی اور ابی موسیٰ کی قرأت یوں آئی ہے" بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ اللھم انا نستعینکَ ونستغفرکَ ونثنی علیکَ الخیرَ ولا نکفرکَ ونخلع ونترکُ من یفجرکَ" اور اسی میں آیا ہے" اللھم ایاکَ نعبد ولکَ نصلی ونسجدُ والیکَ نسعیٰ ونحفد نخشیٰ عذابکَ ونرجو رحمتکَ ان عذابکَ بالکفار ملحق"۔ اور طبرانی نے صحیح سند کے ساتھ ابی اسحٰق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ خراسان میں اُمیّۃ بن عبداللہ

بن خالد بن اُسید نے نماز میں ہماری امامت کی تو اُس نے یہ دونوں سورتیں پڑھیں۔ اِنّا نستعینک ونستغفرک "+ اور بیہقی اور ابوداود نے المراسیل میں خالد بن ابی عمران سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے حالتِ نماز میں قوم مضر کے لئے قنوت پڑھ کر بددعا کرنے کا قصد کیا تھا اُس وقت جبریلؑ نے یہ سورۃ مع آیت کریمہ "لیس لک من الامر شیئٌ الآیۃ کے" آپ پر نازل کی +

تبلیغ : ایک جماعت نے اُبی کے مصحف کی نسبت یہی روایت کیا ہے کہ اُس میں ایک سو سولہ[116] سورتیں ہیں مگر درست یہ ہے کہ اُس میں ایک سو پندرہ[115] سورتیں ہیں کیونکہ اُس میں سُورۃ الفیل اور سورۃ لایلاف دونوں ایک ہی سورۃ ہیں اس بات کو سخاوی نے اپنی کتاب جمال القراء میں جعفر الصادقؒ سے نقل کیا ہے اور ابی نہیک نے بھی یہی روایت کی ہے + میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تردید اُمّ ہانی کی اُس حدیث سے ہوجاتی ہے جس کو حاکم اور طبرانی نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خدائے پاک نے قریش کو سات چیزوں کے ساتھ فضیلت دی ہے تا آخر حدیث" اور اسی حدیث میں آیا ہے کہ خدا نے قریش کے بارہ میں قرآن کی ایک خاص سورۃ نازل فرمائی جس میں اُن کے ساتھ کسی اور کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ "لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ" اور ھذلی کی کتاب الکامل میں بعض راویوں سے آیا ہے کہ جعفر صادقؒ نے والضحٰی اور الم نشرح کو ایک ہی سورۃ قرار دیا ہے۔ اس امر کو امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں طاؤس اور دیگر مفسرین سے نقل کیا ہے +

فائدہ :- قرآن کو سورتوں میں منقسم کرنے کی حکمت یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے محض ہر ایک سورۃ ہی کو معجزہ اور خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ثابت کرنا مقصود ہے اور اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا منظور ہے کہ ہر ایک سورۃ ایک مستقل نمط ہے چنانچہ سُورۃ یُوسف یوسفؑ کا قصہ بیان کرتی ہی اور سُورۃ بَرَاءَۃ منافقین کے حالات اور اُن کے مخفی رازوں وغیرہ کا پردہ کھولتی ہے۔ اور پھر سورتوں کو طوال (بڑی)۔ اوساط (بیچ کی)۔ اور قصار (چھوٹی) کرنا اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے ہے کہ صرف سورۃ کا بڑا ہونا ہی اعجاز کی شرط نہیں اس لئے گو سُورۃ الکوثر محض تین آیتوں کی سورۃ ہے مگر وہ بھی ویسی ہی معجزہ ہے جیسی کہ سورۃ البقرہ اعجاز ہے۔ پھر اس کی وجہ سے تعلیم میں بھی ایک حکمت عیاں ہوئی کہ بچوں کو چھوٹی سورتوں کا پڑھانا آغاز کرکے بتدریج بڑی سورتیں پڑھائی جاتی ہیں اور خداوند کریم نے اپنے بندوں کو کتاب عزیز کے حفظ کرسکنے کے لئے یہ آسانی عطا کی ہے زرکشی کتاب البرہان میں کہتا ہے "اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن سے قبل کی آسمانی کتابوں کی یہ حالت کیوں نہیں ہوئی ؟ تو میں اُسے جواب دیتا ہوں کہ دو وجہوں سے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ سابقہ کتب

آسمانی نظم وترتیب کے پہلو سے مُعجز نہیں تھیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حفظ کے لئے آسان نہیں بنائی گئیں۔" مگر زمخشری نے جو بات بیان کی ہے وہ اس کے بالکل خلاف ہے کیونکہ اُس نے اپنی تفسیر کشاف میں بیان کیا ہے " قرآن کی تفصیل[1] اور اُس کے بہت سی سورتوں میں بانٹ دینے کے بیشمار فوائد ہیں۔ اور خداوند کریم نے توراۃ۔ انجیل۔ اور۔ زبور۔ وغیرہ جملہ اُن کتابوں کو بھی جنھیں اُس نے بذریعہ وحی اپنے انبیاءؑ پر نازل فرمایا تھا۔ اسی طرح سورتوں پر تقسیم کیا اور مصنف لوگوں نے اپنی کتابوں میں ابواب مقرر کرنیکا طرز اختیار کیا ہے جنکے عنوان بھی رکھے جاتے ہیں۔ اس بات کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جس وقت جنس کے تحت میں نوعیں اور صنفیں پائی جائیں گی تو وہ اُس وقت بہ نسبت ایک ہی باب ہونے کے کہیں زیادہ بہتر اور شاندار ہو جائے گی۔ دوسرا نفع یہ ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کے ایک باب یا سورۃ کو ختم کرنے کے بعد دوسرا باب شروع کرنے کے لئے اپنی طبیعت میں تازہ جوش محسوس کرتا ہے اور زیادہ مستعدی کے ساتھ تحصیل علم میں مصروف ہوتا ہے ورنہ اگر ساری کتاب ایکسان ہو تو اُس کی طبیعت پراگندہ ہو جائے اور یہ طوالت اُسکو وبال نظر آئے۔ اسی طرح مسافر کو راستہ میں میلوں اور فرسخوں کے نشان ملنے سے ایک طرح کی تسکین رہتی ہے کہ ہاں اتنا سفر ختم ہو چکا ہے اور آگے چلنے کی ہمت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے قرآن کے بھی متعدد اجزاء کر دئے گئے۔ اور یہ نفع بھی ہے کہ حافظ کسی ایک سورۃ کو پختہ طور سے یاد کر لینے کے بعد خیال[2] کرتا ہے کہ اُس نے قرآن کا ایک مستقل حصہ محفوظ بنا لیا ہے اور اسی قبیل سے انسؓ کی وہ حدیث ہے کہ اُنھوں نے کہا " جب ہم میں سے کوئی آدمی سُوْرَةُ البقرۃ اور آلِ عمران کو پڑھ لیتا تھا تو وہ ہم میں معزز ہو جاتا تھا۔ اور نماز میں پوری سورۃ کا پڑھنا بھی اسی لحاظ سے افضل مانا گیا ہے اور یہ فائدہ بھی ہے کہ تفصیل کا باعث اشکال و نظائر کا باہم ملحق ہونا اور بعض کا بعض کے ساتھ ملنا جلنا ہوتا ہے لہذا اُن میں تصل ہونے کے باعث معانی اور نظم وغیرہ کا بخوبی لحاظ ہو سکے گا۔ اور ایسے ہی دیگر فوائد بھی ہیں"۔

اور زمخشری نے تمام آسمانی کتابوں کے سورتوں میں منقسم ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے وہ صحیح و درست ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " ہم لوگ[3] اس بات کو کہا کرتے تھے کہ زبور میں ایک سو پچاس[150] سورتیں ہیں جو کہ سب مواعظ[4] اور ثناء میں ہیں اور اُن میں حلال و حرام اور فرائض اور حدود کا کہیں ذکر بھی نہیں۔" اور لوگوں نے بیان کیا ہے کہ انجیل میں ایک سورۃ کا نام سُوْرَةُ الامثال[5] ہے"۔

---

[1] فصل فصل کرنے ۱۲

فصل

آیتوں کی تعداد

اس بارہ میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں۔ جعبری کا قول ہے۔ آیت کی جامع اور مانع تعریف ایسا قرآن ہے جو چند جملوں سے مرکب ہو اگرچہ تقدیراً ہی سہی اور اُس کا مبداء اور مقطع بھی ہو پھر وہ کسی سورۃ میں بھی مندرج (شامل) ہو۔ اور اُس کی اصل ہے علامت جس سے آیا ہے۔ "اِنَّ اٰیَةَ مُلْکِهٖ" کیونکہ آیت فضل، صدق اور جماعت کی علامت ہے اس لئے کہ وہ کلمہ کی ایک جماعت ہے + اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے "آیت قرآن کا وہ حصہ ہے جو اپنے ماقبل اور مابعد سے منقطع ہو" اور کہا گیا ہے کہ "آیت سورتوں میں شمار کی گئی چیزوں میں سے ایک چیز ہے اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ اپنے لانے والے کے صدق اور اُس کے متحدی کے عجز کی علامت ہے + اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا اپنے ماقبل کے کلام کو منقطع بنانا اور خود اپنے مابعد کے کلام سے الگ ہونا ہے + واحدی کا قول ہے" ہمارے اصحاب میں سے کسی کا قول ہے کہ اگر موجودہ صورت پر توقیف نہ وارد ہوگئی ہوتی تو مذکورۂ بالا قول کے اعتبار پر آیت سے کم ٹکڑے کا نام بھی آیت قرار دینا جائز ہوتا + ابو عمرو الدانی کہتا ہے" میں بجز ایک کلمہ یعنی قول باریتعالے مُدْهَآمَّتٰنِ" کے اور کسی تنہا کلمہ کو آیت نہیں معلوم کر سکا ہوں + اور اُس کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ نہیں قرآن میں اس کلمہ کے سوا اور بھی کلمات اس طرح کے ہیں جو مستقل آیتیں ہیں مثلاً وَالنَّجْمِ والضُّحٰی۔ اور۔ والعصر۔ اور ایسے ہی سورتوں کے فواتح بھی اُن لوگوں کے نزدیک جنھوں نے ان کو آیتیں شمار کیا ہے + بعض علماء کا قول ہے "صحیح یہی ہے کہ آیت کے معلوم کرنے کا طریقہ صرف شارع علیہ السلام کی توقیف ہے جس طرح پر سورتوں کی شناخت توقیف سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے آیت حروف قرآن کی اُس جماعت کو کہتے ہیں جس کا قرآن کے اوّل میں اپنے بعد کے کلام سے اور اُس کے آخر میں قبل کے کلام سے اور وسط میں قبل و بعد کے کلاموں سے معناً جدا ہونا توقیف کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہو اور وہ کلام منقطع اُس کے مثل پر شامل نہ ہو۔ قائل کہتا ہے۔ اس قید کا یہ فائدہ ہوا کہ سورۃ آیت کی تعریف سے خارج ہوگئی کیونکہ اُس میں ماقبل و مابعد کی سورتوں کے مضامین بھی شامل ہوتے ہیں + اور زمخشری کا قول ہے "آیات کا معلوم

کرتا ایک توقیفی (روایتی) علم ہے جس میں قیاس کو کچھ دخل ہی نہیں۔ اسی وجہ سے الٓمٓ کو جہاں کہیں بھی وہ آئے ایک آیت شمار کیا ہے اور الٓمٓصٓ کو بھی مگر الٓمٓرٰ۔ اور الٓرٰ کو آیت نہیں گنا گیا ہے۔ حٰمٓ اپنی سورتوں میں آیت شمار ہوئی ہے اور ایسے ہی طٰہٰ اور یٰسٓ بھی لیکن طٰسٓ کو آیت نہیں قرار دیا ہے + میں کہتا ہوں۔ آیت کا علم توقیفی ہونا اُس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے جس کو احمد نے اپنے مسند میں عاصم بن ابی النجُود کے طریق پر بواسطہ زر۔ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا "مجھے رسول اللہ صلعم نے ایک سورۃ ثلاثین کی آل حٰمٓ میں سے پڑھائی۔ یعنی الاحقاف۔" اور ابن مسعودؓ نے کہا۔ کہ تیس آیتوں سے زاید سورۃ کو ثلاثین کہا جاتا تھا۔۔۔ "تا آخر حدیث" + ابن العربی کا قول ہے " رسول اللہ صلعم نے ذکر فرمایا کہ سُوْرَۃُ الفاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور سُوْرَۃُ الْمُلْک کی تیس آیتیں۔ اور صحیح قول سے ثابت ہوا ہے کہ آپ نے سورۃ ال عمران کے خاتمہ کی دس آیتیں پڑھیں۔ ابن العربی کہتا ہے۔ آیتوں کا شمار قرآن کی پیچیدہ اور دشوار باتوں میں سے ہے کیونکہ اُس کی آیتوں میں بڑی۔ چھوٹی۔ منقطع ہو جانے والی۔ آخر کلام تک منتہی ہونے والی۔ اور ایسی آیتیں بھی ہیں جو اثنائے کلام ہی میں ختم ہو جاتی ہیں + اور ابن العربی کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ " سَلَف کے شمار آیات میں اختلاف کرنے کا سبب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم توقیف کے لئے آیتوں کے سِروں پر ٹھیر جایا کرتے تھے اور جب اُن کا محل معلوم کرلیا جاتا تھا تو اُس کو تمام کرنے کے واسطے اگلی آیت سے وصل بھی فرما دیا کرتے۔ اس بات سے اُس وقت سُننے والا یہ گمان کرتا کہ وہ ٹھیراؤ کی جگہ فاصلہ (آیت) نہ تھی + ابن الضّریس نے عثمان بن عطاء کے طریق پر بواسطہ اُس کے باپ عطاء کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " قرآن کی جملہ آیتیں چھ ہزار چھ سو سولہ ہیں اور قرآن کے تمام حروف کی تعداد تین لاکھ تیئس ہزار چھ سو اکہتر حرف ہیں + الدّانی کا قول ہے تمام علماء سَلَف نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ قرآن کی آیتوں کی تعداد چھ ہزار ہے مگر پھر اس تعداد سے زیادتی کے بارہ میں اُن کے آپس میں اختلاف ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے کچھ زیادتی ہی نہیں مانی ہے اور چند صاحبوں نے دو سو چار آیتیں زائد بتائی ہیں۔ اور کئی اقوال میں دو سو کی تعداد سے اوپر ہونے والی آیتوں کی نسبت۔ چودہ۔ اُنیس۔ پچیس۔ اور۔ چھتیس۔ آیتیں کہا گیا ہے + میں کہتا ہوں۔ دیلمی نے کتاب مسند الفردوس میں فیض بن وثیق کے طریق پر بواسطہ فرات بن سلمان کے میمون بن مہران سے اور میمون نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ " جنّت کے درجے قرآن کی آیتوں کے برابر ہیں۔ اور قرآن میں چھ ہزار دو سو سولہ آیتیں ہیں پھر جنّت کے ہر دو درجوں کے مابین اتنا فاصلہ ہے جتنا زمین و آسمان کے مابین + فیض کے بارہ میں ابن معین کہتا ہے کہ وہ سخت جھوٹا اور خبیث ہے + اور بیہقی کی

کتاب شعب الایمان میں ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے کہ "جنت کے درجوں کی تعداد قرآن کی آیتوں کی تعداد کے برابر ہے اس لئے اہل قرآن میں سے جو شخص جنت میں داخل ہوگا اس سے اوپر کوئی درجہ ہی نہ ہوگا" حاکم کہتا ہے کہ اس حدیث کے اسناد تو صحیح ہیں لیکن یہ شاذ ہے اور اسی حدیث کی روایت بی بی صاحبہ ہی سے ایک دوسری وجہ پر موقوف کرکے آجُری نے بھی حَمَلۃُ القرآن کے بارہ میں کی ہے + ابو عبداللہ الموصلی نے اپنے قصیدہ ذات الرشد فی العدد کی شرح میں بیان کیا ہے "آیتوں کے شمار میں اہل مکہ۔ اہل مدینہ۔ اہل شام۔ اہل بصرہ۔ اور۔ اہل کوفہ۔ سبھوں نے اختلاف کیا ہے۔ اہل مدینہ آیات قرآن کی دو تعدادیں رکھتے ہیں پہلی تعداد وہ جس کو ابی جعفر یزید بن القعقاع اور شیبہ بن نصّاح نے قرار دیا ہے۔ اور دوسری تعداد وہ جسے اسمٰعیل بن جعفر بن ابی کثیر انصاری نے مقرر کیا ہے + اہل مکہ جس شمار کو صحیح مانتے ہیں وہ عبداللہ بن کثیر سے بواسطۂ مجاہد از ابن عباسؓ مروی ہے اور ابن عباسؓ نے اسکو اُبیؓ بن کعبؓ سے اخذ کیا ہے + اہل شام کی تعداد آیات کو ہارون بن موسیٰ الاخفش وغیرہ نے عبداللہ بن ذکوان سے اور احمد بن یزید حُلوانی وغیرہ نے ھشام بن عمار سے نقل کیا ہے۔ اور ابن ذکوان اور ہشام نے یہ تعداد بواسطۂ ایوب بن تمیم ذماری کے یحییٰ ابن الحارث ذماری سے سُنی تھی کہ اُس نے کہا "یہی وہ تعداد ہے جس کو ہم اہل شام کی تعداد آیات مانتے ہیں اور اسی کو مشائخ نے صحابہ کی روایت سے ہم تک پہنچایا ہے اور اسی کو عبداللہ بن عامر یحصبی وغیرہ نے ہمارے لئے اَبی الدَّرداءؓ سے روایت کیا ہے اہل بصرہ کی تعداد آیات کا مدار عاصم بن العجاج الجحدری کی روایت پر ہے۔ اور اہل کوفہ جس تعداد کو مانتے ہیں اُس کی نسبت حمزہ بن حبیب الزیات۔ اَبی الحَسَن کِسائی۔ اور خلف بن ہشام سے کی جاتی ہے حمزہ نے کہا ہم کو یہ تعداد ابن ابی لیلیٰ نے بواسطۂ عبدالرحمٰن السلمی علی بن ابی طالبؓ سے سُنکر بتائی ہے +

الموصلی ہی کا قول ہے پھر قرآن کی سورتیں تین قسموں پر منقسم ہیں ایک قسم وہ ہے جس کی آیتوں میں کوئی اختلاف ہی نہیں پایا جاتا نہ اجمالی کا اور نہ تفصیلی کا۔ دوسری قسم میں وہ سورتیں شامل ہیں جن کی آیتوں کے شمار میں محض از روئے تفصیل اختلاف ہے نہ از روئے اجمال اور تیسری قسم اُن سورتوں کی ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں اجمالاً اور تفصیلاً دونوں طرح پر اختلاف پڑ گیا ہے +

قسم اوّل میں چالیس سورتیں ہیں۔ (۱) یوسف۔ ایک سو گیارہ آیتیں ۱۱۱ (۲) الحجر۔ ننانوے آیتیں ۹۹۔ (۳) النحل۔ ایک سو اٹھائیس آیتیں ۱۲۸ (۴) فرقان۔ ستتّر آیتیں ۷۷۔

(۵) الاحزاب - تہتر آیتیں - (۶) الفتح - اُنتیس آیتیں - (۷و۸) الحجرات - اور - التغابن اٹھارہ آیتیں - (۹) ق - پینتالیس آیتیں - (۱۰) الذاریات - ساٹھ آیتیں - (۱۱) القمر پچپن آیتیں - (۱۲) الحشر - چوبیس آیتیں - (۱۳) الممتحنہ - تیرہ آیتیں - (۱۴) الصف چودہ آیتیں - (۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸) الجمعۃ - المنافقون - الضحٰی - اور - العادیات - گیارہ آیتیں - (۱۹) التحریم - بارہ آیتیں - (۲۰) ن - باون آیتیں - (۲۱) الانسان - اکتیس آیتیں - (۲۲) المرسلات - پچاس آیتیں - (۲۳) التکویر - اُنیس آیتیں - (۲۴ - ۲۵) انفطار - اور - سبّح - انیس آیتیں (۲۶) التطفیف - چھتیس آیتیں - (۲۷) البروج - بائیس آیتیں - (۲۸) الغاشیۃ - چھبیس آیتیں - (۲۹) - البلد - بیس آیتیں - (۳۰) اللیل اکیس آیتیں - (۳۱ و ۳۲ و ۳۳) اَلَم نشرح - التین - اور - الھاکم - آٹھ آیتیں - (۳۴) الھمزہ نو آیتیں - (۳۵ و ۳۶ و ۳۷) الفیل - الفلق - اور - تبّت - پانچ آیتیں - (۳۸) الکافرون چھ آیتیں - (۳۹ و ۴۰) الکوثر - اور النصر - تین آیتیں +

دوسری قسم کی چار سورتیں ہیں - (۱) القصص - اٹھاسی آیتیں - اہل کوفہ نے طٰسٓمٓ کو ایک آیت شمار کیا ہے - اور باقی لوگوں نے اُس کے عوض میں اُمَّۃً مِّنَ النَّاسِ یَسْقُوْنَ - الآیۃ - کو گنا ہے (۲) العنکبوت - اُنہتر آیتیں - اہل کوفہ نے " الٓمٓ " کو ایک آیت گنا ہے اہل بصرہ نے بجائے اِس کے " مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ " کو - اور اہل شام نے " وَتَقْطَعُوْنَ السَّبِیْلَ " کو آیت شمار کیا ہے + (۳) الجن - اٹھائیس آیتیں - مکی نے " لَنْ یُّجِیْرَنِیْ مِنَ اللّٰہِ اَحَدٌ " کو - اور باقی لوگوں نے اُس کی جگہ پر " وَلَنْ اَجِدَ مِنْ دُوْنِہٖ مُلْتَحَدًا " کو آیت شمار کیا ہے (۴) والعصر - تین آیتیں - مدنی کے شمار میں آخری آیت " وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ الآیۃ " تیسری آیت ہے اور " وَالْعَصْرِ " آیت نہیں مگر باقی لوگوں کے شمار میں اس کے برعکس وارد ہوا ہے +

تیسری قسم میں ستّر سورتیں ہیں - (۱) سُوْرَۃُ الفاتحۃ - جمہور نے اس کی آیتیں سات شمار کی ہیں - مگر کوفی اور مکی " اَنْعَمْتَ عَلَیْہِمْ " کو آیت نہیں شمار کرتا اور اُس کی جگہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو ایک آیت گن لیتا ہے - اور باقی لوگ اس کے برعکس شمار کرتے ہیں + اور حسن نے کہا ہے کہ اس کی آٹھ آیتیں ہیں چنانچہ اس نے بِسْمِ اللّٰہِ - اور - اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ دونوں کو شمار کر لیا - اور بعض لوگوں نے صرف چھ آیتیں مانی ہیں یعنی اُن دونوں کو شمار سے خارج کر دیا - پھر ایک صاحب نو آیتیں بتاتے اور اُن دونوں آیتوں کے علاوہ " وَاِیَّاکَ نَعْبُدُ " کو بھی ایک آیت گن لیتے ہیں - پہلے قول کی تائید اور تقویت اُس حدیث سے ہوتی ہے جس کو احمد ابوداؤد - ترمذی - ابن خزیمۃ - حاکم - اور دارقطنی وغیرہ راویوں نے بی بی اُم سلمہؓ

سے روایت کیا ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے۔ "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ اَلْحَمْدُ
لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ ۝ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ ۝ اِھْدِنَا
الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْھِمْ ۝ غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْھِمْ ۝ وَلَا الضَّآلِّیْنَ ۝
چنانچہ اُنھوں نے اُس کی ایک ایک آیت جدا کرکے پڑھی اور اس کو اعراب کے طور پر شمار کیا
اور بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو ایک آیت گنا مگر عَلَیْھِمْ کو آیت شمار نہیں کیا" اور دارقطنی
نے صحیح سند کے ساتھ عبد خیر سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "علیؓ" سے السبع المثانی کی
نسبت سوال کیا گیا کہ وہ کیا ہے؟ تو علیؓ نے فرمایا "الحمد للّٰہ رب العالمین" آپ سے کہا گیا
کہ یہ تو صرف چھ آیتیں ہیں۔ علیؓ نے فرمایا "بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم بھی ایک ایت ہے" +

(۲) البقرۃ۔ اس کی دو سو پچاسی۔ اور بقول بعض دو سو چھیاسی۔ اور بقول بعض دو سو ستاسی آیتیں ہیں + (۳) ال عمران۔ اس کی دو سو آیتیں ہیں مگر ایک قول کی بنا پر ایک آیت کم بھی بتائی جاتی ہے + (۴) اَلنِّسَآءُ۔ اس کی ایک سو پچھتر۔ اور بقول بعض ایک سو چھہتر اور بعضوں کے نزدیک ایک سو ستتر آیتیں ہیں + (۵) المائدۃ۔ اس کی ایک سو بیس آیتیں ہیں مگر دو قول اور بھی آئے ہیں جن میں سے ایک قول دو۔ اور دوسرا قول۔ تین آیتیں زائد کرتا ہے + (۶) اَلْاَنْعَام۔ ایک سو پچھتر۔ اور کہا گیا ہے کہ ایک سو چھہتر اور ایک قول میں ہے کہ ایک سو ستتر آیتیں ہیں + (۷) الاعراف۔ دو سو پانچ اور ایک قول کے لحاظ سے دو سو چھ آیتیں ہیں + (۸) الانفال۔ ستر سے پانچ آیتیں زائد۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک چھ۔ اور بعضوں کے نزدیک سات آیتیں زائد + (۹) براءۃ۔ ایک سو تیس آیتیں۔ مگر کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم بھی ہے + (۱۰) یُوْنُسؑ۔ ایک سو دس۔ اور بقول بعض ایک سو نو آیتیں + (۱۱) ھودؑ۔ ایکسو اکیس بقول بعض ایک سو بائیس۔ اور بقول بعض ایک سو تیئیس آیتیں + (۱۲) الرعد۔ چالیس سے تین اور بقولے چار۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک سات آیتیں زائد + (۱۳) ابراھیمؑ۔ اکیاون۔ اور کہا گیا ہے باون۔ اور کہا گیا ہے چون۔ اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں ہیں + (۱۴) الاسراء۔ ایک سو دس اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک سو گیارہ آیتیں ہیں + (۱۵) الکھف ایک سو پانچ۔ بقول بعض ایک سو چھ۔ بقول بعض ایک سو دس۔ اور بقول بعض ایک سو گیارہ آیتیں + (۱۶) مَرْیَمْ۔ ننانوے۔ اور بقول بعض صرف اٹھانوے آیتیں + (۱۷) طٰہٰ۔ ایک سو بتیس۔ بقول بعض ایک سو چونتیس۔ بقول بعض ایک سو پینتیس۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک سو چالیس آیتیں ہیں + (۱۸) الانبیاء۔ ایک سو گیارہ آیتیں۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک سو بارہ آیتیں + (۱۸) الحج۔ چوہتر۔ بقول بعض پچھتر۔ بعضوں کے نزدیک چھہتر۔ اور

کہا گیا ہے کہ اٹھہتر آیتیں ہیں +(۲۰) قد افلح - ایک سو اٹھارہ - اور بقول بعض ایک سو انیس آیتیں +(۲۰) النور - باسٹھ اور بقول بعض چونسٹھ آیتیں + (۲۲) الشعراء - دو سو چھبیس اور بقول بعض دو سو ستائیس آیتیں + (۲۳) النمل - نوّے سے دو - اور بقول بعض چار - اور بقول بعض پانچ آیتیں زائد + (۲۴) الروم - ساٹھ آیتیں مگر ایک قول کے لحاظ سے محض انسٹھ ہی + (۲۵) لقمان - تینتیس - اور بقول بعض چونتیس آیتیں + (۲۶) السجدۃ - تیس آیتیں اور بقول بعض ایک آیت کم + (۲۷) سبا - چون اور کہا گیا ہے کہ پچپن آیتیں + (۲۸) فاطر - چھیالیس اور کہا گیا ہے کہ پینتالیس آیتیں + (۲۹) یٰسٓ - تراسی اور کہا گیا ہے کہ بیاسی آیتیں - (۳۰) الصافات - ایک سو اکیاسی - اور کہا گیا ہے کہ ایک سو بیاسی آیتیں + (۳۱) صٓ پچاسی - بقول بعض چھیاسی - اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں (۳۲) الزمر - ستر سے دو زائد - اور بقول بعض تین - اور بعضوں کے نزدیک پانچ آیتیں زائد + (۳۳) غافر - بیاسی اور کہا گیا ہے کہ چوراسی بقول بعض پچاسی - اور بقول بعض چھیاسی آیتیں + (۳۴) فصلت - باون اور کہا گیا ہے کہ ترپن اور چون - آیتیں + (۳۵) شوریٰ - پچاس اور کہا گیا ہے کہ ترپن آیتیں + (۳۶) الزخرف - نواسی اور کہا گیا ہے کہ اٹھاسی آیتیں + (۳۷) الدخان - چھپن - اور کہا گیا ہے کہ ستاون اور انسٹھ آیتیں + (۳۸) الجاثیۃ چھتیس اور کہا گیا ہے کہ سینتیس آیتیں + (۳۹) الاحقاف - چونتیس اور بقول بعض پینتیس آیتیں + (۴۰) القتال - چالیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور کہا گیا ہے کہ دو آیتیں کم + (۴۱) الطور - سینتالیس - اور کہا گیا ہے کہ اڑتالیس - اور بقول بعض انچاس آیتیں (۴۲) النجم - اکسٹھ اور بقول بعض باسٹھ آیتیں + (۴۳) الرحمٰن - ستتر اور بقول بعض چھہتر اور بعضوں کے نزدیک اٹھہتر آیتیں + (۴۴) الواقعۃ - ننانوے - اور کہا گیا ہے کہ ستانوے اور بقول بعض چھیانوے آیتیں + (۴۵) الحدید - اٹھتیس اور کہا گیا ہے کہ انتالیس آیتیں + (۴۶) قد سمع بائیس اور کہا گیا ہے کہ اکیس آیتیں + (۴۷) الطلاق - گیارہ - اور کہا گیا ہے کہ بارہ آیتیں + (۴۸) تبارک - تیس اور بقول بعض اکتیس آیتیں "قالوا بلی قد جاءنا نذیر" کے بعد - موصلی کہتا ہے کہ صحیح تعداد پہلی ہی ہے ابن شنبوذ کا قول ہے کہ اس بارہ میں جو اخبار (احادیث) وارد ہوئے ہیں اُن کی وجہ سے کسی شخص کو اُس کے خلاف کہنا درست نہیں - احمد اور اصحاب السنن نے اس حدیث کو ابی ہریرہؓ سے روایت کیا ہے اور ترمذی نے اسے حسن بتایا ہے کہ "رسول اللہ صلعم نے فرمایا "قرآن میں ایک سورۃ تیس آیتوں کی ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی یہانتک شفاعت کی کہ وہ بخشدیا گیا اور وہ سورۃ تبارک ہے " + اور طبرانی صحیح سند کے ساتھ انسؓ سے راوی ہیں کہ اُنھوں نے کہا " رسول اللہ صلعم نے فرمایا قرآن میں ایک سورۃ ہے جو

صرف تیس آیتوں کی ہے وہ اپنے پڑھنے والے کی طرف سے اس قدر جھگڑی کہ آخر اُسے جنت میں داخل کرا دیا اور وہ سورہ تبارک ہے + (۴۹) الحاقۃ - اکیاون - اور کہا گیا ہے کہ باون آیتیں (۵۰) المعارج - چوالیس کہا گیا ہے کہ تینتالیس آیتیں + (۵۱) نوح - تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم + (۵۲) المزمل - بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک اور بقول بعض دو آیتیں کم + (۵۳) المدثر - بچپن اور بقول بعض چھپن آیتیں + (۵۴) القیامۃ - چالیس اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم + (۵۵) عم - چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس آیتیں + (۵۶) النازعات - پینتالیس اور بقول بعض چھیالیس آیتیں + (۵۷) عبس - چالیس اور کہا گیا ہے کہ اکتالیس اور بقول بعض بیالیس آیتیں + (۵۸) الانشقاق - تیئیس اور کہا گیا ہے کہ چوبیس اور بقول بعض پچیس آیتیں + (۵۹) الطارق - سترہ اور بقول بعض صرف سولہ آیتیں + (۶۰) الفجر تیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ آیت کم مگر بعضوں نے دو آیتیں زائد بتائی ہیں + (۶۱) الشمس - پندرہ اور بقول بعض سولہ آیتیں + (۶۲) اقراء - بیس آیتیں اور کہا گیا ہے کہ ایک آیت کم + (۶۳) القدر - پانچ اور کہا گیا ہے کہ چھ آیتیں + (۶۴) لم یکن - آٹھ اور بقول بعض نو آیتیں + (۶۵) الزلزلۃ - نو اور بقول بعض آٹھ ہی آیتیں + (۶۶) القارعۃ - آٹھ - اور کہا گیا ہے کہ دس - اور بقول بعض گیارہ آیتیں + (۶۷) قریش - چار - اور بقول بعض پانچ آیتیں + (۶۸) ارأیت - سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں + (۶۹) الاخلاص - چار اور کہا گیا ہے کہ پانچ آیتیں + (۷۰) الناس - سات اور بقول بعض چھ ہی آیتیں +

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے کلیہ قواعد (ضابطے) یہ آیت سات حروف میں سے کسی حرف کے شمول میں سورۃ کے ساتھ نازل ہوئی ہے لہذا جس شخص نے قرآن کی قرأت اُس حرف کے ساتھ کی ہے جس کے شمول میں یہ نازل ہوئی تھی تو اُس نے اُس کو بھی آیت شمار کر لیا ہے - اور جس نے دیگر حروف پر قرأت کی ہے وہ اُس کو آیت شمار نہیں کرتا + اہل کوفہ نے الٓمٓ کو جہاں بھی وہ واقع ہو آیت شمار کیا ہے - اور اسی انداز پر الٓمٓصٓ - طٰہٰ - کٓھٰیٰعٓصٓ - طٰسٓمٓ - یٰسٓ اور حٰمٓ کو بھی آیت گنا ہے اور حٰمٓ عٓسٓقٓ کو دو آیتیں شمار کیا ہے - مگر کوفیوں کے سوا دوسرے لوگوں نے ان میں سے کسی لفظ کو بھی آیت نہیں گنا ہے + اور تمام اہل عدد کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "الٓرٰ" جہاں کہیں بھی واقع ہو آیت نہ شمار ہوگی اور یہی حالت "الٓمٓرٰ" - طٰسٓ - صٓ - قٓ - اور - نٓ - کی بھی ہے - پھر بعض لوگوں نے اس بات کی علت اقوال سلف اور منقول کی جستجو سے تلاش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس امر میں قیاس کا کوئی دخل نہیں اور کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ صٓ - نٓ - اور قٓ - کو اس لئے آیت نہیں شمار کیا کہ یہ ایک ہی ایک حرف ہیں -

اور طٰسٓ کے آیت نہ شمار ہونے کی وجہ میم کے حذف ہو جانے کے ساتھ اُس کا اپنی دوسری بہنوں (مماثلوں یعنی طٰسٓمٓ) سے مخالف ہو جانا بیان کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اِس طرح پر وہ قابیل اور یٰسٓ کی طرح لفظ مفرد کی مشابہ ہو گئی ہے۔ اور اگر وہ آیت اسی وزن پر ہو لیکن اُس کے شروع میں "ی" ہو تو اُس میں جمع کی مشابہت پائی جائے گی کیونکہ ہمارے نزدیک کوئی ایسا مفرد لفظ نہیں جس کے اوّل میں "ی" ہو۔ اور الٓرٓا کو آیت نہیں گنا ہے مگر اِس کے خلاف الٓمٓ کو آیت شمار کر لیا ہے جس کی علّت اُس کا بہ نسبت الٓرٓا کے فواصل سے زیادہ مشابہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے انھوں نے "یٰٓاَیُّھَا الْمُدَّثِّرُ" کو آیت شمار کرنے پر اجماع کیا ہے کیونکہ وہ اپنے بعد کے فواصل کے ساتھ مشابہ ہے۔ اور "یٰٓاَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ" کے آیت ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ الموصلی کا بیان ہے کہ اُن لوگوں نے قول باری تعالےٰ "ثُمَّ نَظَرَ" کو بھی آیت مانا ہے حالانکہ قرآن میں اُس سے کمتر کوئی جملہ نہیں پایا جاتا ہاں اُس کی مثل عٓسٓقٓ۔ وَالْفَجْرِ۔ اور وَالضُّحٰی ہیں +

تذنیب۔ علی محمد بن الغالی نے قرائن اور اخوات کے بارہ میں ایک قصیدہ نما نظم بحر رجز میں لکھی ہے جس میں اُس نے اُن سورتوں کو بھی شامل کر لیا ہے جن کی آیتوں کی تعداد میں سب کا اتفاق ہے۔ مثلاً " الفاتحۃ۔ الماعون۔ الرحمٰن۔ الانفال۔ یا مثلاً یوسف۔ الکھف اور الانبیاء وغیرہ اور یہ بات پہلے کے بیان سے صاف ہو چکی ہے +

فائدہ۔ آیتوں کی معرفت۔ اور اُن کی تعداد اور فواصل کی شناخت پر بہت سے فقہی احکام بھی مترتّب ہوتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ ہے کہ جس شخص کو سُورۃ الفاتحہ نہ معلوم ہو اُس پر واجب ہے کہ وہ بجائے فاتحہ کے کوئی سی سات آیتیں پڑھے اور اس بارہ میں آیتوں کا اعتبار ضروری ہے۔ یا اسی طرح خطبہ میں ایک پوری آیت پڑھنی لازم ہے پھر اگر وہ لمبی آیت ہو تو اُس کا ایک حصّہ (نصف) بھی کافی ہوگا ورنہ چھوٹی آیت مکمل ہی پڑھی جائے گی اور جمہور کے حسب بیان بڑی آیت بھی کامل پڑھنی واجب ہے اس امر میں بھی آیت کا علم کام دیتا ہے۔ مگر اِس مقام پر ایک بحث بھی وارد ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس حصّہ کے آیت کا آخر ہونے میں اختلاف کیا گیا ہو آیا اُسے خطبہ میں پڑھ لینا کافی ہوگا یا نہیں ؟ یہ قابل غور امر ہے اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے بھی اس کا ذکر کیا ہو۔ پھر جو سورۃ یا بجائے سورۃ قرآن کا کوئی حصّہ نماز کے اندر پڑھا جاتا ہے اُس میں بھی تعداد آیات کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ صحیح میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلعم صبح کی نماز میں ساٹھ سے لے کر ایک سو آیتوں تک پڑھا کرتے تھے۔ نیز تہجّد کی نماز میں تعداد آیات کا اعتبار کیا جاتا ہے احادیث میں آیا ہے کہ "جو شخص تہجّد کی نماز دس آیتوں کے ساتھ پڑھے گا وہ غافل لوگوں میں نہ

لکھا جائے گا۔ پچاس آیتیں ایک رات میں پڑھنے والا حافظوں میں لکھا جائے گا۔ سو آیتوں کا پڑھنے والا قانتین میں شمار ہو گا۔ دو سو آیتیں کا قاری فائزین میں مکتوب ہو گا۔ جو شخص تین سو آیتیں پڑھے گا اُس کو ایک قِنطارہ (کثیر) اجر ملے گا۔ اور جو شخص پانچ سو۔ سات سو۔ اور ہزار آیتیں پڑھے گا + اس حدیث کو دارمی نے اپنے مُسند میں بتفریق روایت کیا ہے۔ اور پھر آیت پر ٹھیرنے کے لئے بھی اُس کا معلوم کرنا ضروری ہے جیسا کہ آگے چل کر بیان ہو گا + ھذلی اپنی کتاب الکامل میں لکھتا ہے " بہت سے لوگ شمارِ آیات کی طرف سے جاہل رہے اور اُنھوں نے اُس کے فوائد کو نہیں سمجھا یہاں تک زعفرانی کہنے لگا کہ "شمارِ آیات کوئی علم ہی نہیں ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ساتھ جو مصروفیت دکھائی وہ صرف اپنا بازار چمکانے کے لئے۔" ھذلی کہتا ہے " مگر یہ خیال غلط ہے اور اس علم میں کئی فائدے ہیں منجملہ اُن کے ایک ٹھہراؤ کا معلوم کرنا ہے اور چونکہ اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ نماز نصف آیت کے ساتھ صحیح نہیں ہوتی۔ اور علماء کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ ایک آیت سے نماز ہو جاتی ہے۔ دوسرے لوگ تین آیتوں کی قید لگاتے ہیں اور بہت سے دوسرے سات آیتوں کا پڑھنا بھی لازمی ٹھہراتے ہیں۔ علاوہ بریں اعجاز کا وقوع بھی بغیر ایک پوری آیت کے نہیں ہوتا۔ اِن اسباب سے تعدادِ آیات کا علم نہایت مفید اور اِن امور میں بیحد کار آمد ہے +

فائدۂ دوم۔ حدیثوں اور اقوالِ سلف میں آیتوں کا ذکر حدِ شمار سے باہر آیا ہے۔ مثلاً وہ حدیثیں جو سُورۃ الفاتحہ سورۃ البقرۃ کی پہلی چار آیتوں۔ اٰیۃ الکرسی۔ اور سُورۃ البقرۃ کے خاتمہ کی دو آیتوں۔ کے بارہ میں آئی ہیں۔ جیسے یہ حدیث کہ " اللہ پاک کا اسم اعظم اِن دو آیتوں میں آیا ہے " وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ " اور " الٓمّٓ۔ اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ " + اور بخاری میں ابن عباسؓ سے مروی ہے " اگر تجھکو اہلِ عرب کی جہالت کا معلوم کرنا خوش آتا ہو۔ تو سُورۃ الانعام کی وہ آیت پڑھ جو ایک سو تیس آیتوں کے بعد آئی ہے " قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ قَتَلُوْۤا اَوْلَادَهُمْ ۔۔۔ تا قولہ تعالےٰ ۔۔۔ مُهْتَدِیْنَ "۔ اور ابی یعلی کے مُسند میں مِسور بن مخرمہ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا کہ " میں نے عبدالرحمٰن بن عوف سے دریافت کیا " ماموں جان مجھکو آپ اپنا معرکۂ اُحد کے دن کا قصہ سنائیے " اُنھوں نے جواب دیا۔ " اٰل عمران کی ایک سو بیس آیتوں کے بعد پڑھ تجھے ہمارا قصہ مِل جائے گا " وَاِذْ غَدَوْتَ مِنْ اَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِیْنَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ۔۔۔ الاٰیۃ " +

فصل

بہت سے لوگوں نے قرآن کے کلمات کا شمار "ستتر ہزار نو سو تینتیس" ۷۷۹۳۳ بتایا ہے۔ اور بعضوں نے ہزار کے عدد سے نیچے چار سو تینتیس۔ اور کچھ لوگوں نے دو سو ستتر۔ کلمات بیان کئے ہیں۔ اور اُس کے علاوہ اور بھی کئی قول آئے ہیں + کلمات کی تعداد میں اختلاف ہونے کا سبب یہ ہے کہ کلمہ کی ایک حقیقت ہوتی ہے پھر اُس کا مجاز بھی ہوتا ہے۔ اور اُسی کے ساتھ۔ اس کے لفظ۔ اور۔ رسم کو بھی لیا جاتا ہے اور ان سب امور کا اعتبار کرنا جائز ہے چنانچہ اُن علماء میں سے جو باہم اختلاف رکھتے ہیں ہر ایک نے انہی میں سے کسی ایک بات کا اعتبار کیا ہے۔ (یعنی حقیقت۔ مجاز۔ لفظ۔ اور رسم۔ میں سے کسی ایک کو بھی زائد شمار کر لیا ہے یا شمار سے گھٹا دیا ہے۔ مترجم + تھانوی ۱۲

فصل

قرآن کے حروف کی تعداد پہلے ابن عباسؓ کے قول سے بیان ہو چکی ہے اور گو اس بارہ میں دوسرے اقوال بھی آئے ہیں لیکن اُن کا بالاستیعاب بیان کرنا ایک بے فائدہ امر تھا اس کے ماسوا ابن جوزی نے اپنی کتاب فنون الافنان میں اس بات کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ مکمل طور سے درج کر دیا ہے اور اُس نے قرآن کے نصف اور ثلث حصوں کو دسویں حصہ تک گنا دیا ہے بلکہ اور بھی بہت کچھ باتیں لکھی ہیں۔ لہذا جسے دیکھنا ہو اُس میں دیکھ لے۔ ہماری یہ کتاب ضروری باتوں کے لکھنے کے واسطے موضوع ہوئی ہے نہ کہ ایسی بے فائدہ باتوں کے اندراج کے لئے۔ سخاوی کا قول ہے "مجھکو قرآن کے کلمات اور حروف کی تعداد معلوم کرنے کا کچھ فائدہ نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اگر اس بات سے کوئی نفع ممکن ہے تو ایسی کتاب میں جس کے اندر کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہو اور قرآن کریم میں یہ امر ممکن نہیں + اور حروف کا اعتبار کرنے کے بارہ میں جو حدیثیں آئی ہیں منجملہ اُن کے ایک وہ حدیث ہے جس کو ترمذی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ "جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف پڑھتا ہے اُس کو ایک نیکی ملتی ہے اور وہ ایک نیکی دس نیکیوں کے برابر ہوتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ الٓمٓ ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے۔ لام ایک حرف ہے۔ اور۔ میم۔ ایک حرف ہے" اور طبرانی نے عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے "قرآن کے دس لاکھ ستائیس ہزار حرف ہیں۔ جو شخص اُس کو صبر کے ساتھ ثواب

حصولِ ثواب کر کے پڑھے گا اُس کو قرآن کے ہر ایک حرف کے عوض میں ایک بیوی حورٌ عینٌ میں سے ملے گی۔" اِس حدیث کے راوی سب ثقہ لوگ ہیں مگر طبرانی کے شیخ محمد بن عبید بن آدم بن ابی ایاس کے بارہ میں اِسی حدیث کی وجہ سے ذہبی نے کلام کیا ہے۔ اور اِس کا حمل اُن چیزوں پر بھی کر لیا گیا ہے جن کی رسم قرآن سے منسوخ کر دی گئی کیونکہ جس قدر قرآن اِس وقت موجود ہے وہ اِس تعداد تک نہیں پہنچتا +

فائدہ - قاریوں میں سے کسی قاری کا بیان ہے کہ قرآن کے نِصف حصے کئی اعتبارات سے ہیں۔ تعداد حروف کے اعتبار سے اُس کا نِصف سُورۃ الکہف کے لفظ نکرًا کے نون پر ہوتا ہے اور کاف دوسرے نصف کا آغاز ہے۔ تعداد کلمات کے لحاظ سے سُورۃ الحج کے اندر قولہ تعالےٰ "وَالْجُلُوْدُ" پر پہلا نصف ختم ہوتا ہے اور قولہ تعالےٰ "وَلَهُمْ مَقَامِعُ" دوسرے نصف کا پہلا کلمہ ہے۔ تعداد آیات کے دیکھتے ہوئے سُورۃ الشعراء میں قولہ تعالےٰ "يَأْفِكُوْنَ" کی "ي" پر پہلا نصف تمام ہو کر "فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ" سے دوسرا نصف شروع ہوتا ہے + اور سورتوں کی تعداد کے لحاظ سے سُورۃ الحدید کے خاتمہ پر پہلی آدھی سورتیں تمام ہوتی ہیں اور سُورۃ المجادلۃ باقی نصف سورتوں کی پہلی سُورۃ ہوتی ہے۔ اور یہ حصہ جو سُورۃ المجادلۃ کے بعد باقی رہتا ہے احزاب (روزانہ وظیفہ کی مقدار) کے لحاظ سے قرآن کا دسواں حصہ ہے + اور کہا گیا ہے کہ تعداد حروف کے لحاظ سے پہلا نصف "نکرًا" کے کاف پر ہوتا ہے اور ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ قولہ تعالےٰ "وَلْيَتَلَطَّفْ" کی "ت" پر قرآن کا نصف ہوتا ہے +

بیسویں نوع - قرآن کے حفّاظ - اور راوی

بخاری نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "میں نے نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا آپ فرماتے تھے "قرآن کو چار شخصوں سے سیکھو۔ عبداللہ بن مسعودؓ۔ سالم۔ معاذ۔ اور۔ اُبیّ بن کعبؓ سے" یعنی قرأت قرآن کی تعلیم اِن لوگوں سے حاصل کرو۔ اِن چاروں مذکورہ بالا اصحاب میں سے دو شخص مہاجر ہیں اور اُن کے نام پہلے ہی لئے گئے ہیں اور دو باقی صاحب انصاری ہیں۔ اور سالم ابن معقل۔ ابی حذیفہؓ کے مولےٰ ہیں اور معاذ سے معاذ بن جبلؓ مراد ہیں + کرمانی کہتا ہے اِس روایت سے احتمال ہوتا ہے کہ شاید رسول اللہ صلعم نے اپنے بعد واقع ہونے والی حالت کی اِطلاع دینی چاہی ہو یعنی یہ بتلانا منظور نظر ہُوا ہو کہ یہ چار صاحب آپ کے بعد باقی رہیں گے اور تعلیم قرآن کے مرکز بنیں گے +

مگر اس قول پر خود ہی یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ " مگر یہ لوگ تعلیم قرآن کے ساتھ منفرد نہیں ہوئے بلکہ زمانۂ نبوی صلعم کے بعد جو اشخاص قرأت قرآن کے ماہر ہوئے وہ ان لوگوں سے دوچند و سہ چند ہیں۔ پھر سالم ابی حذیفہؓ کے مولے جنگ یمامہ میں شہید ہوگئے۔ اور معاذ بن جبلؓ کا انتقال عمرؓ کے عہد خلافت میں ہوگیا۔ اور اُبَی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ نے خلافت عثمانؓ کے زمانہ میں وفات پائی۔ صرف زید بن ثابتؓ باقی رہ گئے اور وہ تمام قاریوں کے سردار بنے اور اُن لوگوں کے بعد عرصۂ دراز تک بقید حیات رہے۔ اس لئے فرمان نبوی صلعم کا بظاہر یہی مدعا نظر آتا ہے کہ آپ نے ارشاد فرمانے کے وقت (موجودہ) میں اُن سے قرأت سیکھنے کا حکم دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس وقت میں کسی اور شخص نے حفظ قرآن میں اُن لوگوں کی شرکت ہی نہ کی ہو بلکہ قرآن کے حفظ کرنے والے سابق کے حُفّاظ کے برابر یا زائد تھے اور دونوں ملکر صحابہ کی ایک جماعت تھے۔ اور صحیح میں غزوۂ بیر معونہ کے حالات میں آیا ہے کہ اس جنگ میں جس قدر قاری کہلانے والے صحابہ مقتول ہوئے تھے اُن کی تعداد ستر تھی + بخاری ہی قتادہؓ سے روایت کرتے ہیں اُنھوں نے کہا " میں نے اَنسؓ بن مالکؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کن لوگوں نے قرآن کو جمع کیا تھا؟ انسؓ نے جواب دیا " چار شخصوں نے جو سب انصار میں سے تھے۔ اُبَی بن کعبؓ۔ مُعاذ بن جبلؓ۔ زید بن ثابتؓ اور۔ ابو زیدؓ نے۔ میں نے دریافت کیا در ابو زید کون تھے؟ " اَنسؓ نے کہا " میرے ایک چچا" اور نیز انسؓ ہی سے ثابت کے طریق پر یہ روایت کی گئی ہے کہ اُنھوں نے کہا " رسول اللہ صلعم کے رحلت فرمانے کے وقت اِن چار شخصوں کے سوا اور کسی نے قرآن کو جمع نہیں کیا تھا۔ ابو الدرداءؓ۔ معاذ بن جبلؓ زید بن ثابتؓ۔ اور۔ ابو زیدؓ۔" اور اس حدیث میں دو وجہوں کے ساتھ قتادہؓ کی حدیث سے مخالفت پائی جاتی ہے وجہ اول یہ ہے کہ صیغہ حصر کے ساتھ چار ہی شخصوں کی تصریح کر دی گئی ہے اور دوسری وجہ اُبَی بن کعبؓ کی جگہ۔ ابی الدرداءؓ کا نام آیا ہے۔ اور اماموں کی ایک جماعت نے قرآن کے جمع کرنے کا انحصار محض چار ہی شخصوں میں کر دینا صحیح نہیں مانا ہے۔ مازری کہتا ہے " انسؓ کے قول سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ قرآن کو اُن چار شخصوں کے سوا کسی اور صحابی نے جمع ہی نہ کیا ہو اور فی الواقع اُن کا یہ کہنا درست ہو۔ کیونکہ اس مقام پر کلام کی تقدیر یہ ہوگی کہ انسؓ کو اِن لوگوں کے سوا اور کسی کا قرآن کو جمع کرنا معلوم نہ تھا ورنہ کیونکر ممکن تھا کہ صحابہ کی کثرت کے ساتھ اُن کے تمام ممالک اسلام میں منتشر بھی ہوتے ہوئے اَنسؓ اس امر کا احاطہ کر سکتے اور یہ امر بجز اس صورت کے کسی اور طریقہ پر حاصل نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ ہر ایک صحابی سے جدا جدا ملے ہوتے اور اُس سے دریافت کیا ہوتا

کہ آیا اُس نے قرآن کو عہدِ رسالت مآب میں جمع کر لیا ہے یا نہیں پھر اُس نے انکار کیا ہوتا اور کہا ہوتا کہ اُسے یہ مبارک موقع نہیں نصیب ہوا + اور یہ بات عموماً دور از قیاس ہے + اور اگر انسؓ کے اِس قول کا مرجع اُن کا ذاتی علم ہی قرار دیا جائے تو پھر اِس بات کا لزوم نہیں رہتا کہ اُن کا یہ قول واقعی درست ہو + مازری کہتا ہے - اور انسؓ کے اِسی قول کے ساتھ ملاحدہ کی ایک جماعت نے تمسُّک کیا ہے حالانکہ اِس میں اُن کے تمسّک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم اِس قول کا اس کے ظاہری معنوں پر محمول کرنا تسلیم ہی نہیں کرتے اور فرض کرو کہ ہم اُس کے ظاہری معنوں کو صحیح بھی مان لیں تو بھی وہ لوگ یہ امر کیونکر ثابت کر سکینگے کہ فی الواقع بھی یہ بات یونہی تھی اور اِسے کبھی تھوڑی دیر کے لئے مان لیا جائے تو یہ کب لازم آتا ہے کہ ایک جماعت کثیر کے حافظ قرآن نہ ہونے کے ساتھ ویسا ہی ایک گروہِ کثیر مکمّل قرآن کا حافظ بھی نہ رہا ہو ؟ اور تواتُر کی کچھ یہ شرط نہیں کہ تمام صحابہ مکمل قرآن کے حافظ رہے ہوں بلکہ اُن سبھوں نے مِلکر متفرق طور سے بھی کُل قرآن کو حفظ کیا ہو تو اِسی قدر تواتُر ثابت ہونے کے لئے کافی ہے + اور قرطبی کہتا ہے "یمامہ کے معرکہ میں ستّر قاری - اور رسول اللہ صلعم کے عہدِ مبارک میں جنگ بیر معونہ کے موقع پر بھی اتنے ہی حافظان کلام اللہ شہید ہوئے تھے - اِس لئے معلوم ہوتا ہے کہ انسؓ نے جن چار شخصوں کا خاص طور پر ذکر کیا اُن کے ساتھ اُنھیں خاص اور بعید تعلّق تھا اور دوسروں سے اتنا تعلّق نہ تھا - یا یہ بات تھی کہ انسؓ کے ذہن میں اتنے ہی لوگ آئے اور دوسرے نہ آسکے" قاضی ابوبکر الباقلانی کا قول ہے "انسؓ کی حدیث کا جواب کئی طرح پر دیا جا سکتا ہے اوّل - اِس قول کا کوئی مفہوم ہی نہیں نکلتا اِس وجہ سے یہ لزوم بھی نہیں پایا جاتا کہ اُن چار صاحبوں کے علاوہ کسی نے قرآن کو جمع ہی نہ کیا ہو + دوم - اِس سے مراد یہ ہے کہ قرآن کو تمام اُن وجوہ اور قراءتوں پر جن پر اُس کا نزول ہوا تھا - صرف انھی چار صاحبوں نے جمع کیا + سوم - کلام الٰہی میں سے اُس کی تلاوت کے بعد منسوخ شدہ اور غیر منسوخ حصّوں کی فراہمی اور حفظ میں اِن چاروں کے علاوہ اور کسی نے سعی نہیں کی + چہارم - یہاں پر قرآن کے جمع کرنے سے یہ مراد ہے کہ اُس کو بلا واسطہ رسول اللہ صلعم سے سیکھا ہو اور ممکن ہے کہ اِن لوگوں کے ماسوا دوسروں نے قرآن کو رسول اللہ صلعم سے کسی واسطہ کے ساتھ پڑھا ہو + پنجم - اُن لوگوں نے قرآن پڑھنے اور پڑھانے پر اپنے اوقات صرف کئے اِس لئے یہ مشہور ہو گئے اور دوسروں کو شہرت نہ حاصل ہو سکی لہٰذا جن لوگوں کو اُن چاروں صاحبوں کا حال معلوم تھا اور دوسروں کے حال کا علم نہ تھا اُنھوں نے اپنے علم کے مطابق حفظ قرآن کا انحصار انہی چاروں میں کر دیا اور فی الواقع یہ بات یونہی نہ تھی + ششم - جمع سے مراد کتابت ہے

اس لئے انسؓ کا یہ کہنا اس بات کے منافی نہیں پڑتا کہ اوروں نے قرآن کو محض زبانی یاد کیا اور دل میں محفوظ رکھا ہو لیکن ان چاروں صاحبوں نے اسے دل میں محفوظ بنانے کے علاوہ قلمبند بھی کر لیا تھا + ہفتم۔ اس سے یہ مراد ہے کہ ان صاحبوں کے علاوہ کسی نے بصراحت قرآن کے جمع کرنے کا یوں دعوےٰ نہیں کیا کہ اس نے رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک ہی میں حفظِ قرآن کی تکمیل کر لی ہے کیونکہ اور لوگوں نے قرآن کے حفظ کا تکملہ وفات رسالت مآب کے بعد یا قریب زمانہ میں اس وقت کیا تھا جب کہ آخری آیت نازل ہوئی تھی۔ لہذا ممکن ہے کہ اس آخری آیت یا اسی کی مشابہ دوسری آیتوں کے نزول کے وقت بھی چاروں صاحب سب سے پہلے ایسے موجود رہے ہوں جنھوں نے قرآن کو مکمل یاد کر لیا تھا اور دوسرے حاضرین کل قرآن کے حافظ نہ رہے ہوں + ہشتم۔ قرآن کے جمع کرنے سے اس کے احکام کی پابندی اور تعمیل مراد ہے کیونکہ احمد نے کتاب الزہد میں ابی الزاہریّہ کے طریق سے روایت کی کہ "ایک شخص نے ابی الدرداءؓ کے پاس آکر کہا "میرے بیٹے نے قرآن کو جمع کر لیا ہے۔" ابی الدرداءؓ نے کہا "بار خدایا تو اس کو بخشدے کیونکہ قرآن صرف وہی شخص جمع کر سکتا ہے جو اس کے امر و نہی کی تعمیل بھی کرے"۔ ابن حجر کا قول ہے "مذکورۂ بالا احتمالات میں سے اکثر احتمال ایسے ہیں جن میں خواہ مخواہ تکلّف کیا گیا ہے خصوصاً آخری احتمال تو سراپا مکلف ہے مگر میرے خیال میں ایک اور احتمال آیا ہے جو ممکن ہے کہ درست ہو اور وہ یہ ہے کہ انسؓ کی اس سے مراد صرف قبیلہ اوس کی بمقابلہ قبیلۂ خزرج کے برتری ثابت کرنی تھی اس واسطے یہ بات ان دونوں قبیلوں کے علاوہ مہاجرین وغیرہ کے حق میں منافی نہیں ٹھیرتی کیونکہ انسؓ نے یہ بات اوس اور خزرج کے مابین ایک دوسرے پر فخر جتانے کے موقع میں کہی تھی۔ جس طرح پر کہ اسی امر کو ابن جریر نے سعید بن عروبہ کے طریق پر بواسطۂ قتادہ۔ انسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اوس اور خزرج کے دونوں کنبوں نے باہم ایک دوسرے پر اپنی بڑائی جتانے کے لئے گفتگو کی۔ قبیلۂ اوس کے لوگوں نے کہا "ہم ہیں سے چار شخص نہایت صاحب عظمت ہوئے ہیں۔ ایک وہ جس کے لئے عرش عظیم نے جنبش کی۔ اور وہ سعد بن معاذؓ ہیں دوسرا وہ جس کی تنہا شہادت دو شہادتوں کے برابر ہوئی اور وہ خزیمۃ بن ثابتؓ ہے۔ سوم وہ جس کو فرشتوں نے غسل میت دیا اور وہ حنظلۃ بن ابی عامرؓ تھے۔ اور چہارم وہ شخص جس کی لاش کو بھڑوں نے مشرکین کے ہاتھوں میں پڑنے سے بچایا اور وہ عاصم بن ثابتؓ یعنی ابن ابی الافلحؓ تھے"۔ قبیلۂ خزرج کے لوگ اس بات کو سنکر بولے "ہم ہیں سے چار ایسے شخص ہوئے ہیں جنھوں نے قرآن کو جمع کیا اور ان کے سوا کوئی شخص جامع قرآن نہیں

ہوا ؟" پھر انسؓ نے اُن چاروں صاحبوں کا نام لیا + ابن حجر کہتا ہے۔ " بکثرت حدیثوں سے جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ابو بکرؓ رسول اللہ صلعم کے زمانۂ حیات ہی میں قرآن کے حافظ تھے کیونکہ صحیح میں آیا ہے کہ اُنھوں نے اپنے مکان کے پہلو میں ایک مسجد بنا رکھی تھی اور اُس میں وہ قرآن پڑھا کرتے تھے " اور یہ حدیث اِس بات پر محمول ہے کہ جس قدر قرآن اُس وقت تک نازل ہو چکا تھا اُسے پڑھتے تھے + ابن حجر کہتا ہے۔ اور یہ بات کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں رکھتی کیونکہ ابو بکرؓ قرآن کو خاص رسول اللہ صلعم سے سیکھنے کے بیحد دلدادہ تھے اور اُنھیں اِس کام کے کرنے کا اطمینان اور وقت بھی حاصل تھا۔ مکہ میں مقیم ہونے کی حالت میں دونوں صاحب اکثر بلکہ بیشتر ایک دوسرے سے ملتے رہتے تھے اور دیر دیر تک روزانہ صحبت گرم رہتی تھی یہاں تک کہ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلعم اُن کے باپ کے گھر روزانہ صبح و شام دونوں وقت تشریف لایا کرتے تھے اور پھر یہ حدیث صحیح مانی گئی ہے کہ " قوم کی امامتِ نماز وہی کرے جو کتاب اللہ کو سب سے اچھا پڑھ سکتا ہو۔ اور خود رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیماری کے زمانہ میں ابو بکرؓ کو مہاجرین و انصار کا امام بنا کر نماز پڑھانے کا حکم دیا اِس سے بھی دلیل ملتی ہے کہ ابو بکرؓ تمام صحابہؓ میں سب سے بڑھکر قرآن کو عمدہ طور سے پڑھ سکتے تھے " + اور اِس امر کے کہنے میں ابن کثیر۔ ابن حجر پر سبقت لے گیا ہے + میں کہتا ہوں ۔ مگر ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں صحیح سند کے ساتھ محمد بن سیرین سے یہ روایت کیی کی ہے کہ " ابو بکرؓ نے وفات پائی بحالیکہ قرآن جمع نہیں کیا گیا تھا۔ اور عمرؓ شہید ہوئے بحالیکہ قرآن جمع نہیں ہوا تھا " پھر اس کے بعد خود ابن اشتہ ہی کہتا ہے " بعض علماء کا بیان ہے کہ اِس حدیث سے یہ مراد ہے کہ تمام قرآن حفظ کر کے نہیں پڑھا گیا تھا۔ اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ اِس سے مصحفوں کا جمع کیا جانا مراد ہے " ابن حجر کہتا ہے " اور علیؓ سے مروی ہے کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلعم کی وفات کے بعد ہی قرآن کو ترتیب نزول کے مطابق جمع کیا تھا۔ اِس حدیث کی روایت ابن ابی داؤد نے کی ہے + اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " میں نے قرآن کو جمع کر کے اُسے ہر ایک رات میں پورا پڑھنا شروع کیا یہ خبر رسول اللہ صلعم کو پہنچی تو آپ نے حکم دیا کہ " تو اُسے ایک مہینے میں پڑھا کر " تا آخر حدیث۔

اور ابن ابی داؤد نے سند حسن کے ساتھ محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے اُس نے کہا۔ " رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں پانچ انصاری صحابیوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ مُعاذ بن جبل۔ عبادۃ بن الصامت۔ اُبی بن کعبؓ۔ ابو الدرداءؓ۔ اور۔ ابو ایوب انصاری۔ نے بیہقی نے کتاب المدخل میں ابن سیرینؓ سے روایت کی ہے ابن سیرین نے کہا " رسول اللہ صلعم

کے زمانہ میں چار شخصوں نے بلا کسی اختلاف کے قرآن کو جمع کیا تھا۔ معاذ بن جبلؓ۔ اُبی بن کعبؓ اور۔ ابوزید۔ اور تین شخصوں میں سے دو آدمیوں کی بابت اختلاف کیا گیا ہے یعنی ابی الدرداء اور۔ عثمان ۔ یا کہا گیا ہے کہ عثمان اور تمیم الداری۔ اور بیہقی اور ابن ابی داؤد۔ دونوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "رسول اللہ صلعم کے عہد میں چھ شخصوں نے قرآن کو جمع کیا تھا۔ ابی۔ زید۔ معاذ۔ ابوالدرداء۔ سعید بن عُبَید۔ ابوزید۔ اور۔ مجمع بن جاریۃ۔ نے مگر آخرالذکر نے دو یا تین سورتیں یاد نہیں کی تھیں + اور ابو علیہ ہی نے کتاب القراءت میں اصحاب رسول اللہ صلعم میں سے جو لوگ قاری قرآن تھے اُن کا ذکر یوں کیا ہے کہ مہاجرین میں سے چاروں خلفاءؓ۔ طلحہؓ۔ سعدؓ۔ ابن مسعودؓ۔ حذیفہؓ۔ سالمؓ۔ ابی ہریرۃؓ۔ عبداللہ بن السائب۔ عبداللہ بن زبیر۔ عبداللہ بن عباسؓ۔ عبداللہ بن عمرؓ۔ بی بی عائشہؓ بی بی حفصۃؓ اور بی بی اُمِ سلمۃؓ + اور انصار میں سے عبادۃ بن الصامت۔ معاذ جن کی کنیت ابا حلیمہ تھی۔ مجمع بن جاریۃ۔ فضالۃ بن عبید۔ اور مسلمۃ بن مخلد۔ نے قرآن کو یاد کیا تھا اور اُس کی قراتوں سے واقف تھے + اور ابو عُبَید نے یہ تصریح بھی کر دی ہے کہ اِن میں سے بعض اصحاب نے حفظ قرآن کا تکملہ وفاتِ رسول اللہ صلعم کے بعد کیا اسی لئے یہ قول اُس حصر کو رد نہیں کرتا۔ جو انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے۔ اور ابن ابی داؤد نے اُنھی صحابہ میں سے جو قاری تھے تمیم الداریؓ اور عُقبۃ بن عامرؓ کو بھی شمار کیا ہے۔ اور۔ ابوموسیٰ اشعریؓ نے بھی قرآن کو جمع کیا تھا۔ اس بات کو ابوعمرو الدانی بیان کرتا ہے +

تنبیہ۔ انسؓ کی حدیث میں جس ابوزید کا ذکر آیا ہے اُس کے نام میں اختلاف ہے۔ ایک قول ہے کہ وہ۔ سعد بن عُبَید بن النعمان۔ بنی عمرو بن عوف کے کُنبہ کا ایک فرد ہے۔ اور اس قول کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ اس طرح پر تو وہ قبیلۂ اَوس میں شامل ہوگا حالانکہ انسؓ قبیلۂ خزرج سے ہیں۔ اور دوسرا قول ہے کہ نہیں ابوزید۔ اَنسؓ کے چچا زاد بھائیوں میں سے تھے کیونکہ شعبی نے اَنس اور ابوزید۔ وغیرہ سب کو قرآن کے جمع کرنے والوں میں شامل کیا ہے جیساکہ اوپر بیان ہو چکا چنانچہ ابوزید۔ سعد بن عُبَید نہیں بلکہ وہ دوسرا ہے + اور ابواحمد العسکری کا قول ہے کہ قبیلہ اَوس میں سے سعد بن عبید کے علاوہ کسی اور شخص نے قرآن کو جمع ہی نہیں کیا تھا + اور محمد بن حبیب کتاب المحبر میں درج کرتا ہے کہ سعد بن عبید اُن لوگوں میں سے ایک شخص ہے جنھوں نے رسول اللہ صلعم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کیا تھا۔ اور ابن حجر کا قول ہے کہ "ابن ابی داؤد نے قرآن کو جمع کرنے والوں میں قیس بن صعصعہ کا بھی نام لیا ہے اور یہ خزرجی شخص ہے جس کی کنیت ابوزید تھی اس لئے شائد یہ وہی ابوزید ہوگا مگر ابن حجر نے

سعید بن المنذر بن اُوس۔ کا بھی ذکر کیا ہے اور یہ بھی قبیلہ خزرج کا ایک شخص ہے لیکن میں نے اس بات کی تصریح کہیں نہیں دیکھی کہ وہ اپنی کنیت ابوزید کرتا تھا۔ ابن حجر کہتا ہے۔"
پھر میں نے ابن ابی داؤد کے نزدیک ایک اس طرح کی روایت پائی جس نے مذکورۂ بالا اشکال کو رفع کر دیا کیونکہ ابن ابی داؤد نے بخاری کی شرط پر ثمامہ کی جانب اسناد کرتے ہوئے یہ حدیث انسؓ سے روایت کی ہے کہ "وہ ابوزید جس نے قرآن کو جمع کیا تھا اُس کا نام قیس بن السکن تھا" انسؓ نے کہا "وہ ہمیں میں کا یعنی بنی عدی بن النجار کے گھرانے کا ایک شخص تھا اور میرا ابن عم۔ وہ لاولد فوت ہو گیا اور اُس کے ترکہ کے ہم لوگ وارث ہوئے ہیں۔ ابن ابی داؤد کہتا ہے "مجھ سے انس بن خالد الانصاری نے بیان کیا کہ وہ (ابو زید) قیس بن السکن ابن زعورا۔ بنی عدی بن النجار کے کُنبہ کا ایک شخص تھا" ابن ابی داؤد کہتا ہے "اُس کا انتقال رحلت رسول اللہ صلعم کے قریب ہی ہو گیا تھا اس لئے اُس کا علم جاتا رہا اور کسی نے اُس سے تعلیم نہیں حاصل کی۔ اور وہ بیعت عقبہ اور جنگ بدر میں شریک رہ چکا تھا اور اُس کے نام کے بارہ میں۔ ثابت۔ اُوس۔ اور۔ معاذ۔ نام ہونے کے اقوال بھی آئے ہیں +
فائدہ۔ مجھکو ایک انصاری بی بی کا بھی پتا لگا۔ جو صحابیہ تھیں اور اُنھوں نے قرآن کو بتمامہ حفظ کیا تھا مگر جن لوگوں نے حفاظ قرآن کا ذکر کیا ہے اُن میں سے ایک نے بھی اُن کا نام کہیں نہیں لیا۔ ابن سعد نے اپنی کتاب "الطبقات" میں روایت کی ہے "ہم کو فضل بن دکین نے اور اُس کو ولید بن عبداللہ بن جمیع نے یہ خبر دی کہ اُس سے اُس کی دادی نے ام ورقہ بنت عبداللہ بن الحارث کا حال یوں سنایا کہ رسول اللہ صلعم اُس کو دیکھنے کے لئے تشریف لاتے اور اُس کا نام "شہیدہ" رکھتے تھے۔ اس بی بی نے قرآن کو جمع کر لیا تھا اور جس وقت رسول اللہ صلعم غزوۂ بدر میں تشریف لے جانے لگے تو اُس نے آپ سے ساتھ چلنے کی اجازت مانگی اور کہا "اگر حکم ہو تو میں بھی مجاہدین کے ہمراہ چلوں بیماروں کی تیمار داری اور زخمیوں کی مرہم پٹی کروں گی شائد خداوند کریم مجھ کو بھی رتبہ شہادت عطا فرمائے" رسول اللہ صلعم نے فرمایا "خدا نے تیرے لئے شہادت کا سامان کر رکھا ہے" اور رسول اللہ صلعم نے اُسے حکم دیا تھا کہ وہ اپنے گھر والوں کی امامت کیا کرے اور ام ورقہؓ کا ایک موذن بھی تھا۔ پھر یہ صورت پیش آئی کہ ام ورقہ نے اپنے ایک غلام اور ایک باندی کو مُدبّر (مرنے کے بعد اجازت ازادی پانے والا) بنا دیا تھا۔ اتفاق سے اُس کو اُن کے بارہ میں تشویش لاحق ہوئی اور وہ یہ خیال کرنے لگی کہ اُنھیں اُس نے کیوں مدبّر بنایا ہے چنانچہ غلام اور باندی دونوں نے ملکر اُس کو عمرؓ کے زمانہ خلافت میں قتل کر دیا۔ عمرؓ نے یہ خبر سنکر فرمایا "رسول اللہ صلعم سچ فرماتے

تھے وہ ہیں حکم دیا کرتے کہ چلو ہمارے ساتھ چلکر شیدہ کو دیکھو +

فصل

صحابہ میں سے قرآن پڑھانے والے سات صاحب مشہور ہوئے ہیں۔عثمانؓ۔ علیؓ
اُبیؓ۔ زیدبن ثابتؓ۔ ابن مسعودؓ۔ابو الدرداءؓ۔اور۔ابوموسیٰ الاشعری + ذہبی نے اپنی کتاب
طبقات القراء میں ایسا ہی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اُبیؓ سے صحابہ کی ایک جماعت نے
قرآن پڑھا تھا منجملہ اُن کے ابی ہریرہ۔ابن عباس۔اور۔عبداللہ بن السائب۔بھی ہیں۔اور
ابن عباسؓ نے زیدبن ثابتؓ سے بھی قرأت سیکھی ہے اور پھر اِن لوگوں سے بکثرت تابعینؒ
نے قرأت کی تعلیم پائی۔منجملہ قراء تابعین کے مدینہ میں یہ لوگ تھے۔ابن المسیّب۔عُروۃ۔
سالم۔عمر بن عبدالعزیز۔سلیمان۔اور۔عطاء۔جو دونوں یسار کے فرزند تھے۔معاذ بن الحارثؓ
المعروف بہ معاذ القاری۔عبدالرحمٰن بن ہرمز الاعرج۔ابن شہاب الزہری۔مُسلم بن جندب۔اور
زیدبن اسلم، مکہ میں عُبید بن عمیر۔عطاء بن ابی رباح۔طاؤس۔مجاہد۔عکرمہ۔اور۔ابن ابی
ملیکہ۔کوفہ میں۔علقمہ الاسود۔مسروق۔عبیدہ۔عمرو بن شرجیل۔حارث بن قیس۔ربیع بن خثیم
عمرو بن میموں۔ابوعبدالرحمٰن السلمی۔زربن جیش۔عبید بن نضیلہ۔سعید بن جُبیر۔نخعی۔اور۔شعبی
بصرہ میں۔ابوعالیہ۔ابورجاء۔نصر بن عاصم۔یحییٰ بن یعمر۔حسن۔ابن سیرین۔اور۔قتادۃ
اور۔شام (دمشق) میں۔مغیرۃ بن ابی شہاب المخزومی۔عثمانؓ کے شاگرد۔اور۔خلیفۃ
بن سعد۔ابی الدرداءؓ کے شاگرد۔پھر ایک گروہ کثیر نے صرف قراءت ہی پر زیادہ زور دیا اور
اس جانب اتنی توجہ کی کہ اپنے وقت کے امام۔مقتدائے خلائق۔اور مرجع انام بنگئے + اس طرح
کے فن قرأت کے امام مدینہ میں۔ابوجعفر یزید بن القعقاعؒ۔ان کے بعد۔شیبۃ بن نصاع۔اور
پھر نافع بن نعیم ہوئے + اور مکہ میں عبداللہ بن کثیر۔حمید بن قیس الاعرج۔اور۔محمد بن ابی
محیصن۔نامور قاری اور اپنے وقت کے امام فن گزرے۔کوفہ میں یحییٰ بن وثاب۔عاصم بن
ابی النجود۔اور سلیمان الاعمش۔تین صاحب ہمعصر تھے اور اُن کے بعد حمزہ۔اور پھر کسائی
کا دور دورہ رہا + بصرہ میں عبداللہ بن ابی اسحٰق۔عیسیٰ بن عمر۔ابوعمرو بن العلاء۔اور۔
عاصم الجحدری۔چار صاحب مُعاصر تھے اور اُن کے بعد یعقوب الحضرمی کا نمبر رہا۔اور ملک
شام (دمشق) میں عبداللہ بن عامر۔عطیۃ بن قیس الکلابی۔اور۔عبداللہ بن المہاجر۔اور۔پھر یحییٰ
بن الحارث الذماری۔اور اُس کے بعد۔شریح بن یزید الحضرمی۔نامور قراء ہوئے + اور

انہی مذکورۂ بالا اماموں میں سے سات امام فن قرأت کے تمام دنیا میں مشہور و معروف ہوئے جو حسب ذیل ہیں +
(۱) نافع۔ اُنھوں نے ستر تابعی قاریوں سے قرأت اخذ کی کہ منجملہ اِن کے ابو جعفر بھی ہیں اور (۲) ابن کثیر۔ اُنھوں نے عبداللہ بن السائب صحابی سے قرأت کی تعلیم حاصل کی تھی۔ (۳) ابو عمرو۔ اُنھوں نے صرف تابعین سے قرأت کو اخذ کیا + (۴) ابن عامر۔ اُنھوں نے ابی الدرداؓ سے اور عثمانؓ کے اصحاب سے قرأت حاصل کی + (۵) عاصم۔ اُنھوں نے تابعین ہی سے قرأت کی تعلیم لی + (۶) حمزہ۔ اُنھوں نے عاصم۔ اعمش۔ سبیعی۔ اور منصور بن المعتمر وغیرہ سے قرأت سیکھی + (۷) کسائی۔ اُس نے حمزہ اور ابی بکر بن عیاش۔ سے قرأت سیکھی تھی + اور اِس کے بعد قاریان کلام اللہ تمام دنیا میں پھیل گئے اور ہر زمانہ میں اُن میں سے بہتیرے ممتاز اور سر بر آوردہ لوگ ہوتے رہے +
ساتوں مذکورۂ بالا قرأت کے طریقوں میں سے ہر ایک طریقہ کے دو دو راوی زیادہ مشہور ہوئے اور باقی معمولی حالت میں رہے۔ چنانچہ نافع کے شاگردوں قالون۔ اور۔ ورش۔ ممتاز ہوئے جو خود نافع سے روایت کرتے ہیں + ابن کثیر کے طریقہ میں قنبل + اور البزّی زیادہ نامور ہوئے یہ دونوں ابن کثیر کے اصحاب کے واسطہ سے اُس سے روایت کرتے ہیں + ابی عمرو سے بواسطۂ یزید۔ الدوری۔ اور۔ السّوسی کی روایت شہرۂ آفاق ہے + ابن عامر سے بواسطۂ اُن کے اصحاب کے ہشام۔ اور ابن ذکوان۔ سر بر آوردہ راوی ہوئے + عاصم کے تلامذہ خاص میں۔ ابو بکر بن عیاش۔ اور۔ حفص۔ دو مشہور راوی گزرے + حمزہ کے سلسلہ روایت سے بواسطۂ سلیم خلف۔ اور۔ خلّاد۔ دو نامور راویان قرأت نکلے + اور کسائی کے شاگردوں میں الدوری۔ اور۔ ابو الحارث نے شہرت تام اور قبولِ عام کی سند حاصل کی + پھر اِس کے بعد جب کہ اختلافات اور جھگڑے اس قدر بڑھے کہ باطل اور حق میں تمیز کرنا مشکل ہو چلا تو اُس وقت امت کے روشن دماغ اور جیّد علماء نے نہایت عرق ریزی اور جانفشانی کر کے جملہ حروف اور قرآن کی قرأتوں کو جمع کیا۔ وجوہ اور روایات کی سندیں واضح کیں۔ اور صحیح۔ مشہور۔ اور۔ شاذ قرأتوں کے اصول اور ارکان مقرر کر کے اُن کو ایک دوسرے سے ممتاز بنایا اور اُن کا خلط ملط ہونا مٹایا +
فن قرأت میں سب سے پہلے جو شخص صاحب تصنیف ہوا۔ وہ ابو عبید قاسم بن سلام تھا اس کے بعد احمد بن جبیر کوفی۔ بعدہ اسمٰعیل بن اسحٰق مالکی قالون کا شاگرد۔ زاں بعد ابو جعفر بن جریر طبری۔ بعد ازاں ابو بکر محمد بن احمد بن عمر داجونی۔ اور پھر ابو بکر مجاہد۔ اور آخر الذکر کے

زمانہ اور اُس کے مابعد میں بھی بکثرت لوگوں نے انواع قرأت میں جامع۔ مفرد۔ مختصر۔ اور مطوّل ہر طرح کی کتابیں لکھیں + فن قرأت کے اماموں کی اتنی کثرت ہے کہ وہ حد شمار سے خارج ہیں۔ حافظ الاسلام ابو عبداللہ الذہبی نے۔ اور پھر حافظ القراء ابوالخیر بن الجزری۔ دونوں نے قاریوں کے طبقات تصنیف کئے ہیں +

اکیسویں نوع قرآن کی عالی اور نازل سندیں

سندوں کے عُلوّ کی جستجو کرنا سنت ہے کیونکہ اس طریقہ سے خدا کا قرب حاصل ہوتا ہے + اور اہل حدیث نے عُلوّ اسناد کی پانچ قسمیں قرار دی ہیں جو حسب ذیل ہیں +

اوّل۔ پاکیزہ اور غیر ضعیف اسناد کے ساتھ رسول اللہ صلعم کا قرب حاصل ہونا۔ یہ عُلوّ نہایت اعلےٰ اور افضل قسم کا ہے اور ہمارے زمانہ میں شیوخ کو اس طرح کے جو اسناد ملتے ہیں اُن کے دو درجے ہیں پہلے درجہ کی سندوں میں چودہ راوی پڑتے ہیں اور یہ درجہ ابن ذکوان کی روایت سے عامر کی قرأت کو حاصل ہے۔ پھر دوسرا درجہ اُن سندوں کا ہے جن کے راوی پندرہ ہوتے ہیں اور اس درجہ کا وقوع حفص کی روایت سے عاصم کی قرأت کو۔ اور۔ رویس کی روایت سے یعقوب کی قرأت کو حاصل ہوتا ہے +

دوم۔ محدثین کے نزدیک عُلوّ اسناد کی دوسری قسم یہ ہے کہ فنِ حدیث کے کسی امام کا قرب مُیَسّر ہو سکے۔ مثلاً۔ اعمش۔ ہشیم۔ ابن جریج۔ اوزاعی۔ اور۔ مالک وغیرہ۔ اور فنِ قرأت میں اس قسم کے عُلوّ کی مثال سات مذکورۂ سابق اِماماں قرأت میں سے کسی کے ساتھ قربت حاصل ہونا ہے۔ چنانچہ موجودہ زمانہ میں فن قرأت کے شیوخ کو نافع اور عامر دونوں تک قرأت کی متصل بالتلاوۃ بارہ سندیں ملتی ہیں اور یہ سب سے اعلےٰ درجہ کا قُرب ہے +

سوم۔ محدثین کے نزدیک فن حدیث کی چھ صحیح کتابوں کی جانب نسبت کرنے سے سندوں کے عالی اور نازل ہونے کے یہ معنے ہیں کہ مثلاً ایک حدیث جو کتب سِتّہ میں سے کسی ایک کتاب کے طریق سے روایت کی جاتی ہے اگر وہی حدیث دوسری کتاب کے طریق سے روایت کی جائے تو وہ دوسری حدیث پہلی روایت کی نسبت ایک دو اسناد سے اعلیٰ ہوگی اور پہلی روایت دوسرے طریق سے نازل (نیچے) ہوگی۔ اور اِس مقام پر اُس کی مثال یہ ہے کہ تیسیر۔ اور شاطبیۃ وغیرہ فن قرأت کی مشہور کتابوں کی جانب اسناد کرنے کی حالت میں ایک کی سند کو دوسری کتاب کی سند سے برتری حاصل ہو۔ اور اس نوع میں موافقات۔ ابدال۔ مساواۃ۔ اور

مصافحات۔ واقع ہوتے ہیں +

موافقت۔ اس بات کا نام ہے کہ روایت کا طریقہ کسی صاحب کتاب کے ساتھ اُس کے شیخ کے درجہ میں جاکر اکٹھا ہو جائے اور اس حالت میں کبھی تو وہ روایت بہ نسبت صاحب کتاب کے طرق سے بیان کئے جانے کے عالی ہوتی ہے اور گاہے عالی نہیں بھی ہوتی۔ اس بات کی مثال فن قرأت میں۔ ابن کثیر کی وہ قرأت ہے جس کو البزی نے ابن بنان کے طرق سے بواسطہ ابی ربیعہ۔ اُس سے روایت کیا ہے۔ اور اُسی قرأت کو ابن الجزری بھی ابی منصور محمد بن عبدالملک بن خیرون کی کتاب المفتاح اور ابی الکرم شہرزوری کی کتاب المصباح سے روایت کرتا ہے پھر ان دونوں نے اُس قرأت کو عبدالسیّد بن عتّاب سے پڑھا ہے۔ لہذا ابن الجزری اس قرأت کو دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ پر بھی روایت کرنا اہل حدیث کی اصطلاح میں موافقت کہلائے گا +

بدل۔ اُس کو کہتے ہیں کہ روایت کے کسی طرق کا اجتماع کسی صاحب کتاب کے اُستاد کے اُستاد۔ یا اُس سے بھی اوپر کے درجہ میں ہو جائے۔ یہ امر بھی کسی وقت عُلُوّ کے ساتھ ہوتا ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتا۔ یہاں پر اس کی نظیر ابی عمرو کی وہ قرأت ہے جس کو الدّوری نے ابن مجاہد کے طرق پر بواسطۂ ابی الزعراء کے ابی عمرو ہی سے روایت کیا ہے اسی قرأت کی روایت ابن الجزری نے کتاب التیسیر سے کی ہے جس کو الدانی نے ابی القاسم عبدالعزیز بن جعفر البغدادی سے۔ اور ابی طاہر کے سامنے ابن مجاہد کے واسطہ سے پڑھا تھا۔ اور پھر ابن الجزری نے اسی قرأت کی روایت کتاب المصباح سے بھی کی ہے کہ ابوالکرم شہرزوری نے اس قرأت کو ابی القاسم یحیٰی بن احمد السبتی۔ ابی الحسن الحمامی۔ اور۔ ابی طاہر تین اُستادوں سے حاصل کیا تھا۔ لہذا ابن جزری کا کتاب المصباح کے طرق سے اس قرأت کی روایت کرنا الدانی کے ساتھ اُس کے اُستاد کے اُستاد کے درجہ میں جاکر بدل ہونے سے موسوم کیا جائے گا +

مساوات اس کا نام ہے کہ راوی اور نبی صلعم۔ یا۔ صحابیؓ۔ یا اس سے نیچے کسی صاحب کتاب کے شیخ تک کے مابین اتنے ہی واسطے پڑتے ہوں جس قدر راویوں کی تعداد کسی ایک صاحب کتاب کے اور نبی صلے اللہ علیہ وسلم۔ یا۔ صحابی۔ یا ان سے بعد کے شیوخ کے مابین آئی ہو +

اور مصافحت اس کا نام ہے کہ راویوں کے واسطوں کی تعداد میں صرف ایک واسطہ کی زیادتی ہو گویا وہ راوی اُس صاحب کتاب سے ملا ہے اور اُس کے ساتھ مصافحہ کرکے اُس سے

اخذ بھی کیا ہے۔ اس کی مثال نافع کی قراءت ہے کہ اس کو شاطبی نے ابی عبداللہ محمد بن علی النفزی سے بواسطۂ ابی عبداللہ بن غلام الفرس کے از سلیمان بن نجاح وغیرہ۔ از ابی عمرو الدانی۔ از۔ ابی الفتح فارس بن احمد۔ از۔ عبدالباقی۔ از۔ ابی الحسین بن بویان بن الحسن۔ از۔ ابراہیم بن عمر المقری۔ از۔ ابی الحیش بن بویان۔ از۔ ابی بکر بن الاشعث۔ از۔ ابی جعفر الربعی مشہور بہ ابی نشیط۔ از۔ قالون۔ از۔ نافع۔ روایت کیا ہے۔ اور ابن الجزری نے اسی کو بواسطہ ابی بکر خیاط۔ از۔ ابی محمد بغدادی وغیرہ۔ از۔ صائغ۔ از۔ کمال بن فارس از۔ ابی الیمن الکندی۔ از۔ ابی القاسم ہبۃ اللہ بن احمد الحریری۔ از۔ ابی بکر الخیاط۔ از۔ غرفنی۔ از۔ ابن بویان روایت کیا ہے۔ لہٰذا یہ صورت ابن جزری کے شاطبی کے ساتھ مساواۃ رکھنے کی ہے کیونکہ جس طرح ابن جزری اور ابن بویان کے مابین سات واسطے واقع ہوئے ہیں ایسے ہی شاطبی اور ابن بویان کے مابین بھی سات ہی واسطے ہیں۔ اور جس شخص نے ابن جزری سے اخذ کیا ہے اُس نے گویا شاطبی سے مصافحت کی ہے + اہل حدیث کی اسی مذکورہ فوق تقسیم سے قاریوں کی وہ تقسیم بھی ملتی جلتی ہے جسے اُنھوں نے اسناد کے حالات میں مقرر کر رکھا ہے مثلاً۔ قرأت۔ روایۃ۔ طریق۔ اور۔ وجہ۔ کہ اگر سات۔ یا۔ دس۔ یا اُن کے مثل اماموں میں سے کسی ایک نے کوئی اختلاف کیا ہو اور اُس سے وہ اختلاف باتفاق تمام روایتوں اور طریقوں کے ثابت ہو تو اُس کو "قرأت" کہتے ہیں۔ ورنہ امام سے روایت کرنے والے شخص کا اختلافِ روایت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور امام سے روایت کرنے والے شخص کے بعد جس قدر نیچے کے راوی ہوں اُن کا اختلاف طریق کہلاتا ہے۔ یا اختلاف اِس قسم کا ہے کہ قاری کو اُس کے ماننے اور نہ ماننے کے متعلق اختیار دیا گیا ہے تو اُس کو وجہ کہتے ہیں +

چہارم۔ عُلُوّ کی ایک قسم یہ بھی ہے کہ کئی شیوخ جنھوں نے ایک ہی شیخ سے قرأت کا علم حاصل کیا ہے اُن میں سے جس کا پہلے انتقال ہُوا اُس کی اسناد کا درجہ بلند مانا جائے گا۔ مثلاً تاج بن مکتوم۔ ابی المعالی ابن اللبان۔ اور۔ برہان شامی۔ تینوں صاحب فن قرأت میں ایک ہی استاد ابی حیان کے شاگرد اور باہم ایک دوسرے کے معاصر ہیں لیکن چونکہ تاج کا انتقال ابی المعالی سے قبل۔ اور ابی المعالی کا انتقال برہان شامی سے قبل ہوا ہے۔ اس واسطے تاج بن مکتوم سے اخذ کرنے کا درجہ ابی المعالی سے اخذ کرنے کی نسبت سے اعلےٰ مانا جاتا ہے۔ اور ابی المعالی سے اخذ کرنے کا درجہ برہان شامی کی شاگردی پر فائق ہے +

پنجم۔ اسناد کا عُلُوّ صرف شیخ کی موت سے تعلق رکھتا ہے اُس کے ساتھ کوئی اور بات

کسی دوسرے شیخ کی موت کا مطلق خیال نہیں کیا جاتا اور شیخ کی وفات جس زمانہ میں بھی ہوئی ہو وہی معتبر رہے گا۔ بعض محدثین کا بیان ہے کہ اسناد کا وصف عُلوّ کے ساتھ اُس وقت کیا جاتا ہے جب کہ اُس پر شیخ کی موت کو پچاس سال گزر چکے ہوں اور ابن سندہ کا قول ہے کہ تیس[۳] سال ہی کافی ہیں۔ لہٰذا اس اعتبار پر ۸۶۳ھ کے زمانہ میں ابن جزری کے شاگردوں سے اخذ قرأت کرنا اعلیٰ سند ہے کیونکہ متاخرین میں ابن جزری سب سے پچھلا شخص ہے جس کی سند عالی تھی اور اس زمانہ میں اُس کی وفات کو پورے تیس[۳] سال ہو چکے تھے +

میں نے قرأت کے یہ قواعد حدیث کے قواعد سے نکالے ہیں اور اس میدان میں میرا قدم سب سے پہلے اُٹھا ہے مجھ سے قبل کوئی اِن باتوں کی تحریر پر قادر نہیں ہوا اور یہ خدا کا شکر ہے۔ اور جب کہ اسناد کے عُلوّ کا حال مع اُس کی قسموں کے معلوم ہو چکا تو اب نزول اسناد کی تشریح اس لئے ضروری نہیں معلوم ہوتی کہ یہ عُلوّ کے برعکس اور بالکل مخالف ہے چنانچہ اس بات سے اُسے سمجھ لیا جا سکتا ہے۔ اور چونکہ نزول کی مذمت کی گئی ہے اس لئے جب تک اُس کی خرابی راویوں کے اَعلَم۔ اَحفَظ۔ اَتقَن۔ اَجَل۔ اَشہر۔ یا۔ پرہیزگار تر۔ ہونے کی صفات میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ دور نہو اُس وقت تک قابل اعتبار نہ ہوگی کیونکہ جید راویوں کی روایت خواہ کتنی ہی نیچے درجہ کی سند کیوں نہو مذموم نہیں مانی جاتی اگرچہ اسی کے ساتھ اُسے عالی اسناد پر فضیلت بھی نہیں دے سکتے +

بائیسویں[۲۲]۔ تئیسویں[۲۳]۔ چوبیسویں[۲۴]۔ پچیسویں[۲۵]۔ چھبیسویں[۲۶]۔ اور۔ ستائیسویں[۲۷]

(متواتر) (مشہور) (آحاد) (شاذ) (موضوع) (اور) (مُدرَج)

نوعین

قرأتین

قاضی جلال الدین بلقینی کا بیان ہے " قرأت کی تقسیم۔ متواتر۔ آحاد۔ اور۔ شاذ کی تین قسموں میں ہوتی ہے۔ متواتر سا توں مشہور قرأتوں کو کہتے ہیں۔ اور۔ آحاد۔ اُن تین قرأتوں کا نام ہے جن کو ملا کر دس قرأتیں پوری ہوتی ہیں اور صحابہ کی قرأتیں اِن قسموں کے ساتھ ملحق کی جاتی ہیں۔ اور شاذ۔ تابعینؒ کی قرأت کو کہا جاتا ہے۔ مثلاً اعمش۔ یحییٰ بن وثاب۔ اور۔ ابن جُبیر وغیرہ کی قرأتیں " اور اس بیان میں ایک قسم کا اعتراض وارد ہوتا ہے جس کی توضیح اگلے بیان سے خود بخود ہو جائے گی۔ اس نوع میں سب سے بہتر کلام اپنے زمانہ کے امام القرا اور ہمارے اُستاد الاساتذہ ابو الخیر ابن الجزری نے کیا ہے۔ وہ اپنی کتاب النشر کے آغاز میں

کہتے ہیں " ہر ایک ایسی قرأت جو کسی وجہ سے بھی عربی زباندانی کے موافق ہو - اور مصاحف عثمانیہ میں سے کسی مصحف کے ساتھ خواہ احتمالی طور پر بھی مطابق ہو - پھر اُس کی سند صحیح ثابت ہو - تو ایسی قرأت کو ناقابل رَدّ اور صحیح قرأت شمار کیا جائے گا - اُس کے ماننے سے انکار کرنا جائز نہ ہوگا - بلکہ وہ قرأت اُنھی حروف سبعہ میں شامل ہوگی جن پر قرآن کا نزول ہوا ہے اور لوگوں پر اُس کا قبول کرنا واجب ہوگا - اِس سے بحث نہیں کہ وہ قرأت ساتوں - یا - دسوں - اماموں کی طرف سے مروی ہوئی ہے یا اِن کے ماسوا دوسرے مقبول اماموں کی جانب سے - مگر جس وقت اِن تینوں مذکورۂ بالا ارکان میں سے کوئی رُکن بھی مختل ہوگا تو اُس قرأت کو شاذ - ضعیف - یا باطل - قرأت کہا جائیگا خواہ اُس کے راوی آئمہ سبعہ ہوں یا اُن کے ماسوا دوسرے امام جو اُن سے بھی بڑھکر اور بہتر ہیں - سلف سے لےکر خلف تک جتنے صاحب تحقیق امام ہوئے ہیں اُنھوں نے اسی بات کو صحیح مانا ہے - الدانی - مکی - المہدوی - اور - ابوشامتہ نے اسی بات کی تصریح کی ہے اور یہی سلف کا بھی مذہب ہے - اور اُن میں سے کوئی اس کے خلاف معلوم نہیں ہوتا - ابوشامتہ اپنی کتاب المرشد الوجیز میں بیان کرتا ہے - ہر ایک قرأت کو جو آئمہ سبعہ کی جانب منسوب ہو - اُس پر لفظ صحت کا اطلاق کیا جاتا ہو - اور اُس کا اُسی طور پر نازل ہونا پایا جاتا ہو - بغیر اس ضابطہ کے تحت میں داخل کئے ہوئے اُس پر فریفتہ ہو جانا ہرگز مناسب نہیں ہے - اور جب اُس کو اس ضابطہ کے تحت میں لاکر پرکھ لیا گیا تو پھر اُس قرأت کے بیان کرنے میں کوئی مصنف منفرد نہیں ہو سکتا - اور نہ اس بات کی کچھ خصوصیت رہ جاتی ہے کہ وہ قرّاء سبعہ ہی سے منقول ہو بلکہ اُن کے علاوہ دیگر قاریوں سے منقول ہونے کی حالت میں بھی وہ صحت کے دائرہ سے خارج نہ ہوگی کیونکہ اعتماد اِن اوصاف کے جمع کر لینے پر ہوتا ہے نہ کہ اُس راوی پر جس کی طرف وہ قرأت منسوب ہو - ورنہ یوں تو ہر ایک قرأت جو قرّاء سبعہ یا اُن کے ماسوا دیگر ناقلوں کی جانب منسوب ہے اُس کی تقسیم متفق علیہ اور شاذ کی قسموں پر ہوتی ہے - البتہ چونکہ قرّاء سبعہ کی قرأتوں کو شہرت عام حاصل ہے اور اُن کی قرأتوں میں صحیح و متفق علیہ قرأتیں بکثرت ہیں اس لئے اُن سے جو بات منقول ہوتی ہے دل اُسے باطمینان قبول کر لیتا ہے اور دوسروں کی روایتوں کے ماننے میں تامل ہوتا ہے - پھر ابن الجزری کہتا ہے " ہم نے ضابطہ میں " ولو بوجہ " کی قید سے کسی نحوی وجہ کو مراد لیا ہے خواہ وہ فصیح تر ہو یا متفق علیہ فصیح ہو یا صحیح ہو مگر مختلف تاہم وہ اختلاف اس قسم کا ہو جو قرأت کے مشہور و معروف ہونے اور اُمت کے اُس کی تعلیم صحیح اسناد سے ساتھ کرنے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ پہنچا سکے - اس لئے کہ فن قرأت کا سب سے بڑا اصول اور عظیم رکن بھی اسناد کی صحت ہے ورنہ یوں تو بہت سی قرأتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن کو بعض

یا اکثر نحوی عالموں نے قواعد کی رو سے صحیح نہیں تسلیم کیا ہے لیکن اُن کا یہ انکار معتبر نہیں۔ مثلاً "بَارِئِکُمْ" اور "یَأْمُرُکُمْ" کا ساکن بنانا۔ "وَالْاَرْحَامِ" کو زیر دینا "لِیَجْزِیَ قَوْمًا" کو منصوب پڑھنا۔ اور "قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" میں مضاف و مضاف الیہ کے مابین جُدائی ڈالنا۔ وغیر ذلک مقاموں میں قرأت صحیحہ نحوی قواعد اور ترکیب کے خلاف ہے "۔ الدانی کا بیان ہے "فن قرأت کے امام قرآن کے کسی حرف میں زبان کے مشہور طریقہ اور عربیت کے قیاسی قاعدہ پر ہرگز عمل نہیں کرتے بلکہ وہ اثر کے ذریعہ سے ثابت شدہ اور نقل کے واسطہ سے صحیح مانی ہوئی بات کو تسلیم کرتے ہیں اور روایت کا ثبوت بہم پہنچنے کی حالت میں اُسے زباندانی کے مشہور تلفظ اور عربیت کے قواعد کوئی بھی رد کر نہیں سکتے اس واسطے کہ قرأت ایک ایسی سنت متبعہ ہے (پیروی کیا گیا طریقہ) جس کا قبول کرنا لازم اور اُسی پر چلنا واجب ہے +

میں کہتا ہوں۔ سعید بن منصور نے اپنے سُنَن میں زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرأت ایک پیروی کی جانے والی سنت ہے۔" بیہقی کا قول ہے "زید بن ثابت کے اِس کہنے سے یہ مراد ہے کہ جو لوگ ہم سے پہلے گزر چکے ہیں حروف قرآن کے ادا کرنے میں اُن کی پیروی کرنا ایک قابل عمل سنت ہے لہذا جو مصحف امام ہے اور جو قرأتیں مشہور ہیں اُن کی مخالفت ہرگز جائز نہیں اگرچہ زبان میں اُس کے سوا کوئی اور تلفظ یا ترکیب درست اور واضح تر ہی کیوں نہو +

پھر ابن الجزری کہتا ہے "کسی ایک مصحف کی موافقت سے ہماری یہ مراد ہے کہ جو قرأت مختلف مصاحف میں سے ایک میں ثابت پائی جاتی تھی اور دوسرے میں نہیں۔ مثلاً۔ ابن عامر کی قرأت "قَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ" بغیر "واو" کے سُوْرَۃُ الْبَقَرَۃ میں۔ اور "بِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ" دونوں میں "ب" کو ثبت کرکے۔ یہ قرأت شامی مصحف میں ثابت ہے۔ یا جس طرح سُوْرَۃ بَرَاۃ کے آخر میں ابن کثیر نے "تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ" حرف مِنْ کو بڑھا کر پڑھا ہے اور یہ قرأت مکّی مصحف میں ثابت ہے۔ یا اسی طرح کی اور مثالیں۔ لیکن اگر وہ قرأتیں عثمانؓ کے لکھوائے ہوئے مصحفوں میں سے کسی مصحف میں نہ پائی جائیں تو اُن کو شاذ تصور کرنا چاہئے کیونکہ وہ متفق علیہ رسم (الخط) کے خلاف ہیں۔ اور ہم نے "وَلَوِ احْتِمَالًا" کی قید اس واسطے لگائی ہے کہ وہ قرأت مصحف کے مطابق ہونی چاہیے اگرچہ یہ مطابقت تقدیری ہی ہو جیسے "مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ" یہ تمام مصحفوں میں بغیر "الف" کے لکھا گیا ہے اور اس وجہ سے الف محذوف کرکے پڑھنے کی قرأت تحقیقاً اُس سے موافق ہے۔ اور الف کی قرأت مصاحف کے ساتھ تقدیراً موافق ہے یوں کہ الف لکھنے میں اختصار کی غرض سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کی مثال "مٰلِكَ الْمُلْكِ" کی کتابت ہے۔ اور گاہے قرأتوں کا اختلاف فی الواقع رسم (کتابت) سے مطابق اُتر آتا ہے جس طرح

"یعلمون" کا "ت" اور "ی" دونوں حروف کے ساتھ پڑھنا - یا - "یغفر لکم" کو "ی" اور "ن" کے ساتھ قرأت کرنا - یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ جن کا نقطوں سے خالی اور ہم شکل ہونا اُن کے حذف اور اثبات کے بارہ میں صحابہؓ کی حروف تہجی کے علم میں اعلیٰ درجہ کی فضیلت اور اُن کا ہر ایک علم کی تحقیق میں فہم ثاقب رکھنا ثابت کر رہا ہے - دیکھو اُنھوں نے "الصراط" کو کس طرح سین سے بدلے ہوئے حرف صاد کے ساتھ لکھا اور سین کو جو اصل تھی چھوڑ دیا تاکہ سین کی قرأۃ اگرچہ ایک وجہ پر قرآنی رسم لخط کے خلاف ہوگی تاہم وہ اصل کے مطابق آئے گی اور اس طرح پر وہ دونوں قرأتیں سین اور صاد کی معتدل رہیں گی اور اشمام کی قرأت محتمل قرار پائے گی - ورنہ اگر وہ باعتبار اصل کے سین ہی کے ساتھ لکھا جاتا تو سین کے علاوہ اور کسی ہم مخرج حرف کے ساتھ اُس کی قرأت رسم اور اصل دونوں کے مخالف پڑتی - اور اسی وجہ سے سُورۃ الاعراف کے لفظ "بَصۜطَةً" اور سُورۃ البقرہ کے لفظ "بَسۜطَةً" کے بارہ میں اختلاف آپڑا ہے کیونکہ البقرہ میں اُسے س کے ساتھ لکھا گیا ہے اور الاعراف میں صاد کے ساتھ - علاوہ ازیں کسی مُدغم - مبدّل - ثابت - یا - محذوف - وغیرہ حرف کے بارہ میں قرأت کا صریح رسم کی مخالفت کرنا اُس حالت میں خلاف نہ مانا جائے گا جب کہ اُس کی قرأت اُسی طرح پر ثابت اور مشہور و معروف وارد ہو چنانچہ اسی باعث سے علمائے قرأت نے یائے زوائد کا ثابت رکھنا - سُورۃ الکھف میں لفظ "تسئلنی" کی "ی" کو حذف کر دینا - اور "وَاَکُوْنَ مِنَ الصّالحین" کا واو اور "بظنین" کی طاء کو حذف کرنا - یا اسی طرح کے دوسرے محذوفات وغیرہ کو - رسم کی مردود مخالفت نہیں شمار کیا ہے کیونکہ ایسے مقاموں کا اختلاف معاف کیا گیا ہے اور اس کی علت یہ [تابکی مد ۱۲] ہے کہ لفظ کے معنے قریب قریب ایک ہی رہتے ہیں اور قرأت کی صحت - اُس کی شہرت - اور اُس کے مقبول ہونے میں کسی طرح کا فرق نہیں آتا - بخلاف کسی کلمہ کی زیادتی - کمی - تقدیم - اور - تاخیر وغیرہ کے کہ اگر وہاں حروف معانی میں سے ایک حرف بھی متغیر ہو جائے تو اُس کا حکم مثل پورے کلمہ کے حکم کے ہوگا اور اُس کے بارہ میں رسم کی مخالفت ہرگز روا نہ ہوگی - اور یہی بات اتباع اور مخالفت رسم کی حقیقت کے معاملہ میں حدِ فاصل ہے - ابن الجزری کہتا ہے :- اور ہمارا یہ قول کہ "قرأت کے اسناد صحیح ہوں" اس سے یہ مدعا ہے کہ اُس قرأت کی روایت معتبر اور ضابط راویوں نے اپنے ہی ایسے دیگر راویوں سے کی ہو اور من اوّلہ الی آخرہٖ تمام سندیں اسی طرح کی ہوں اور پھر اسی کے ساتھ وہ فن قرأت کے اماموں کے نزدیک مشہور قرأت ہو اور وہ لوگ اسے غلط یا بعض قاریوں کی شاذ قرأت نہ قرار دیں - اور بعض متاخرین نے اس رُکن میں تواتر کی شرط بھی لگائی ہے اُنھوں نے محض سند کی

صحت کو کافی نہیں مانا ہے بلکہ کہا ہے کہ " قرآن کا ثبوت تواتر کے سوا کسی اور طرح پر ممکن نہیں اور جو قرأتیں آحاد کے طور پر مروی ہوئی ہیں اُن سے کسی قرآن کا ثبوت نہیں ہوتا" اور اس بات میں جو خرابی ہے وہ محتاج بیان نہیں اس لئے کہ اگر تواتر ثابت ہو جائے تو پھر اُس میں دونوں آخری رسم وغیرہ کے رکنوں کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ حروف کا اختلاف جو نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو اُس کا قبول کرنا واجب اور اُسے یقیناً قرآن تصور کرنا لازم ہے خواہ وہ رسم خط کے موافق ہو یا نہ ہو۔ پھر جس وقت ہم ہر ایک خلاف حرف کے بارہ میں تواتر کی شرط لگاویں تو اس طرح وہ بہتیرے خلاف حروف جو قرأ سبعہ سے ثابت ہیں صاف اڑ جائیں گے۔ اور منتفی ہو جائیں گے" ابو شامۃ بیان کرتا ہے " پچھلے زمانہ کے قاریوں کی ایک جماعت اور اُن کے علاوہ مقلد لوگوں کے ایک گروہ میں یہ بات عام طور پر زبان زد ہو رہی ہے کہ فن قرأت کی سات مشہور قرأتیں سب کی سب متواتر ہی ہیں یعنی ائمہ سبعہ سے جو قرأت مروی ہے اُس میں سے ہر ایک فرد متواتر ہی ہے۔ اُن کا قول ہے کہ " اور اُن قرأتوں کے منزل من عنداللہ ہونے کا یقین کرنا واجب ہے" ہم بھی اسی بات کے قائل ہیں مگر صرف اُنہی قرأتوں کے بابت جن کو آئمہ قرأت سے تمام طریقوں اور فرقوں نے باتفاق اور بغیر کسی ناپسندیدگی کے نقل کیا ہے۔ لہذا جب کہ بعض روایتوں میں تواتر ثابت ہونے پر اتفاق نہ پایا جائے تو اس سے کم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اُس میں صحت اسناد کی شرط لگائی جائے + اور علامہ مکی کا بیان ہے " قرآن کی روایتیں تین قسم پر آئی ہیں + قسم اول وہ ہے جس کے ساتھ قرأت کی جاتی ہے اور اُس کو جان بوجھکر نہ ماننے والا کافر ہوتا ہے۔ اس قسم کی روایتیں وہ ہیں جن کو ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے اور وہ عربی زباندانی اور کتابت مصحف کے بھی موافق ہیں + دوسری قسم میں وہ روایت شامل ہے جس کی نقل آحاد کے طریقہ سے صحیح پائی گئی ہے۔ اور عربی زباندانی کی رو سے بھی وہ صحیح ہے مگر مصحف کے رسم الخط سے اُس کا لفظ مخالف پڑتا ہے۔ اس طرح کی روایت دو وجہوں سے قرأت میں نہ داخل ہو گی پہلی وجہ اُس کا متفق علیہ روایت سے مخالف ہونا۔ اور دوسری وجہ اُس کا اجماع کو ترک کر کے آحاد کی خبر سے ماخوذ ہونا ہے۔ اس لئے اُس روایت سے قرآن ہونا ثابت نہ ہوگا اور اُس کا دانستہ منکر کافر نہ قرار دیا جائے گا۔ ہاں اُس کے منکر کو بدکار اور بُرا کہنا درست ہے + اور تیسری قسم وہ ہے جس کو کسی معتبر راوی نے تو نقل کیا ہے لیکن عربی زباندانی سے اُس کی کوئی دلیل نہیں ملتی یا یہ کہ اُس کا راوی ہی غیر معتبر ہے۔ اس طرح کی قرأت کو اگرچہ وہ مصحف کے رسم الخط سے موافق ہی کیوں نہ ہو قبول نہ کیا جائے گا" ابن الجزری کا بیان ہے پہلی قسم کی مثالیں بہت ہیں۔ جیسے۔ مالِكِ

خدا کیطرف سے نازل شدہ

اور۔ مَلِكٌ۔ یخدَعُوْن۔ اور۔ یُخَادِعُونَ۔ اور دوسری قسم کی مثال ابن مسعودؓ وغیرہ کی قرأت وَاللَّذَكَرَ وَالْاُنْثٰی " اور ابن عباسؓ کی قرأت " وَكَانَ اَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَّاْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ صَالِحَةٍ " یا اسی طرح کی اور قرأتیں ہیں۔ اور علمائے اس طرح پر قراءت کرنے کے بارہ میں اختلاف کیا ہے۔ اکثروں نے اس سے یوں منع کیا ہے کہ گو نقل کے ذریعہ سے ان کا ثبوت بہم پہنچا ہے تاہم یہ متواتر نہیں ہیں اور بدیں لحاظ یہ قراءتیں قرآن کے آخری دَور میں یا صحابہؓ کے مصحفِ عثمان پر اجماع کر لینے کی حالت میں منسوخ ہو گئی ہیں۔ اور غیر معتبر راویوں کے نقل کی بہت سی مثالیں۔ شواذ کی کتابوں میں مندرج ہیں جن میں سے اکثر بلکہ بیشتر روایتوں کے اسناد کمزور ہیں۔ مثلاً وہ قراءت جو امام ابی حنیفہؒ کی جانب منسوب ہے اور اُس کو ابو الفضل محمد بن جعفر خزاعی نے جمع کیا ہے پھر اُس سے ابو القاسم ہذلی نے اُس کی روایت کی ہے منجملہ اس قراءت کے ایک " اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءَ " میں اللہ کو پیش اور اَلْعُلَمَاءَ کو زبر دیکر پڑھنا ہے۔ دارقطنی اور ایک جماعت نے لکھا ہے کہ وہ کتاب موضوع اور بے اصل ہے + اور ایسی قراءتوں کی مثال بہت کم ہے جن کی روایت تو معتبر راوی تے کی ہے مگر زباندانِ عَرب میں اُس کی کوئی وجہ نہیں ملتی۔ بلکہ تقریباً ایک بھی ایسی نظیر نہیں ملتی۔ ہاں بعض علماء نے۔ خارجہ کی اُس روایت کو جس میں وہ نافع کا لفظ " مَعَائِشَ " کو ہمزہ کے ساتھ قراءت کرنا بیان کرتا ہے مذکورۂ بالا قسم شاذ میں شمار کیا ہے۔ اب باقی رہی چوتھی قسم جو مردود بھی ہے۔ یعنی وہ جو عربیّت اور رسم کے موافق ہے لیکن کسی نے اُسے نقل نہیں کیا ہے تو اُس کا رد کرنا بالکل حق بجانب اور اُس سے باز رکھنا نہایت ضروری ہے۔ جو شخص ایسی قراءت کا مرتکب ہوگا وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب شمار کیا جائے گا ابو بکر بن مقسم نے ایسی قراءت کو جائز بتایا تھا تو اُس کے لئے ایک خاص جلسہ کیا گیا اور تمام علماء نے باتفاق رائے ایسی قراءت کو ناجائز قرار دیا چنانچہ اسی وجہ سے ایسے مطلق قیاس کے ساتھ قراءت کرنا ممنوع ہو گیا جس کی کوئی اصل قابلِ رُجوع اور اُس کے اَدا کرنے کے بارہ میں کوئی اعتماد کے لائق رکن نہ دستیاب ہو سکے۔ لیکن وہ قراءت جس کی کوئی ایسی اصل پائی جاتی ہو تو اُس کا رجوع اُس اصل پر قیاس کرنا درست ہوگا جس طرح " قَالَ رَبِّ " کے اِدغام پر " قَالَ رَجُلَانِ " کے اِدغام کو قیاس کر لینا یا اسی طرح کی دوسری مثالیں جو کسی نَص کے مخالف اور اجماع سے مردود نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسی نظریں بھی بیحد کم ہیں " +

میں کہتا ہوں امام ابن الجزری نے اِس فصل کو خوب تفصیل اور نہایت استحکام کے ساتھ قلمبند کیا ہے۔ اور مجھکو اِمامِ ممدوح کے بیانات سے اِس بات کا پتہ ملا ہے کہ قرأتوں کی کئی قسمیں ہیں جو ذیل میں بیان کی جاتی ہیں +

اوّل - متواتر - یہ ایسی قرأت ہے جس کو ایک جماعت کثیر نے نقل کیا ہے اور اُس جماعت کا اوّل سے آخر تک غلط بیانی پر ایکا کرلینا غیر ممکن امر ہے - بیشتر قرأتیں اسی قسم کی ہیں +

دوم - مشہور - وہ قرأت جس کی سند صحیح ثابت ہوتی ہے اور وہ تواتر کے درجہ تک نہ پہنچنے کے باوجود عربی زباندانی سے موافق اور مصحف کے رسم خط سے مطابق ہے - پھر قاریوں کے نزدیک مشہور ہونیکے باعث غلط اور شاذ نہیں شمار ہوئی - اور قرأت میں بھی آتی ہے + حسب بیانِ ابن الجزری اور جیساکہ ابوشامۃ کے مذکورہ کلام سے سمجھ میں آتا ہے - اس قرأت کی مثالیں قرأت کی کتابوں میں جہاں پر اختلافِ حروف کی فہرستیں دیگئی ہیں بکثرت ملتی ہیں اور ایسے ہی متواتر کی مثالیں بھی حصر و شمار سے خارج ہیں - قرأت کی وہ مشہور کتابیں جو اس بارہ میں تصنیف ہوئی ہیں حسب ذیل ہیں - التیسیر مصنفہ الدانی - شاطبی کا قصیدہ - اور ابن الجزری کی دو کتابیں اوعیۃ النشر فی القرآات العشر - اور - تقریب النشر +

سوم - آحاد - ایسی قرأت جس کی سند تو صحیح ہے لیکن وہ عربیت یا رسم الخط کے خلاف ہے - یا مذکورۂ فوق دونوں قرأتوں کے برابر مشہور نہیں اور نہ اُس کے ساتھ قرأت کی جاتی ہے - ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور حاکم نے اپنی کتاب مستدرک میں ایسی قرأتوں کے بیان کرنے کے واسطے جُدا جُدا ایک باب قائم کیا اور اُس میں بہت سی صحیح سند کی روائتیں درج کی ہیں - منجملہ اُن کے ایک حاکم کی وہ روایت ہے جس کو اُس نے عاصم الجحدری کے طریق پر ابی بکرۃ سے نقل کیا ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے " مُتَّكِئِينَ عَلٰى رَفَارِفَ خُضْرٍ وَّعَبَاقِرِيِّ حِسَانٍ " پڑھا تھا + اور حدیث ابی ہریرۃؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلعم نے " فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِيَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّاتِ اَعْيُنٍ ط قرأت فرمایا + اور ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ " رسول اللہ صلعم نے پڑھا - " لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفَسِكُمْ " فے کو زبر دے کر + اور بی بی عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسالت مآب صلعم نے " فَرُوْحٌ وَّرَيْحَانٌ " رے کو پیش دے کر پڑھا ہے +

چہارم - شاذ - وہ قرأت جس کی سند صحیح نہ ثابت ہوئی ہو - اُس کے بیان میں مستقل کتابیں تصنیف ہوگئی ہیں - اور اُس کی مثال " مَلَكَ يَوْمَ الدِّيْنِ " کی قرأت ہے جس میں مَلَكَ صیغۂ ماضی اور یَوْمَ منصوب پڑھا گیا ہے - اور ایسے ہی " اِيَّاكَ يُعْبَدُ " صیغۂ مجہول کے ساتھ پڑھنا +

پنجم - موضوع - جیسے خزاعی کی قرأتیں + اور اس کے علاوہ ایک اور قسم بھی مجھ پر عیاں ہوئی ہے جو حدیث کی انواع سے مشابہ ہونے کے باعث مُدرج کہلا سکتی ہے +

اور یہ اس قسم کی قرأت ہے جو دیگر قرأتوں میں تفسیر کے طور پر زیادہ کردی گئی ہے۔ مثلاً سعد بن ابی وقاص کی قرأت " وَلَهٗ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ مِنْ اُمٍّ " اس کی روایت سعید بن منصور نے کی ہے۔ اور ابن عباسؓ کی قرأت " لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ۔ فِيْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ " اس کی روایت بخاری نے کی ہے۔ اور ابن زبیرؓ کی قراءت " وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔ وَيَسْتَعِيْنُوْنَ بِاللّٰهِ عَلٰى مَا اَصَابَهُمْ " عمرو کہتے ہیں " مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ آیا یہ اُن کی قرأت تھی یا انھوں نے تفسیر کی ہے۔ اور اُس کو سعید بن منصور نے روایت کیا ہے۔ پھر ابن الانباری نے بھی اس کی روایت کرتے ہوئے اسبات کا وثوق عیاں کیا ہے کہ یہ زیادتی تفسیر ہی ہے۔ اور حسنؒ سے مروی ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے " وَاِنْ مِنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا۔ الورود الدُّخُول " انباری کہتا ہے۔ حسنؒ کا قول۔ الورود الدُّخُول " خود اُن کی طرف سے لفظ ورود کے معنے کی تفسیر ہے اور کسی راوی نے غلطی میں مبتلا ہوکر اُسے داخل قرآن کر دیا۔ ابن الجزری اپنے کلام کے آخر میں بیان کرتا ہے " اور بسا اوقات صحابہؓ بوجہ اس کے کہ وہ محقق لوگ تھے اور قرآن کی تعلیم وتلقین خاص رسول اللہ صلعم کی زبان مبارک سے حاصل کر چکے تھے تفسیر کو بھی قراءتوں میں بغرض توضیح اور بیانِ مطالب کے داخل کر دیتے تھے۔ لیکن وہ لوگ مذکورۂ فوق وجہ سے شبہ اور غلطی میں پڑ سکنے سے مامون ملنے گئے ہیں لہٰذا اُن کا یہ فعل گرفت کے قابل نہیں تھا پھر وہ بعض اوقات تفسیر کے الفاظ قرآن کی عبارت کے ساتھ ملا کر لکھ بھی لیا کرتے تھے۔ لیکن جو شخص بعض صحابہؓ کو قرآن کی قراءت معنے کے ساتھ جائز قرار دینے والا بتاتا ہے وہ سراسر جھوٹ کہتا ہے " اور۔ میں اس نوع یعنی مُدْرَج کے بیان میں ایک علیحدہ کتاب بھی لکھوں گا۔

تنبیھین۔ اوّل۔ اس امر میں کوئی خلاف نہیں کہ جو چیز قرآن میں داخل ہے اُسے بتمامہ اپنے اصل اور اجزا دونوں باتوں میں متواتر ہونا چاہئے۔ اور اُس کے محل۔ وضع اور ترتیب۔ کے معاملہ میں بھی محققین اہل سنّت کا قول ہے کہ یونہی ہونا چاہئیے کیونکہ قرآن ایسی چیز ہے جس کی تفصیلوں میں معمولاً تواتر کی خواہش ہونا ایک قطعی امر ہے۔ اور اس عظیم الشان معجزہ کی مجمل اور مفصّل باتوں کے نقل کرنے کے لئے بافراط تحریکوں کا پیدا ہونا یقینی امر ہے اس لئے کہ یہی قرآن دینِ قویم کی اصل اور صراط مستقیم ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جتنا حصّہ قرآن کا آحاد روایتوں کے ذریعہ سے مروی ہوا ہے اور متواتر نہیں پایا جاتا اُس کی نسبت داخلِ قرآن نہ ہونے کا یقین کیا جاتا ہے۔ اور علمائے اُصول میں سے بکثرت

لوگوں کی رائے یہ ہے کہ قرآن کے کسی حصہ کی نسبت اُس کی اصل کے لحاظ سے اُس کا ثبوت بہم پہنچنے کے باب میں تواتُر کی شرط ضروری ہے لیکن اس کے محل۔ وضع۔ اور ترتیب کے بارہ میں تواتُر کی شرط لازمی نہیں بلکہ اِن امور میں آحاد اقوال ہی بکثرت آتے ہیں کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم کو ہر ایک سُورۃ کی آیت ثابت کرنے میں ایسا ہی طریقہ اختیار کیا ہے اور یہ بات اُنھی کے طرزِ عمل سے معلوم ہوئی ہے " اور اس مذہب کی تردید یوں کی گئی ہے کہ سابقہ دلیل قرآن کے ہر ایک امر میں تواتُر کی خواہاں ہے اور اگر ہر امر میں تواتُر مشروط نہ ہوتا تو قرآن کے بہت سے مکرّر حصّہ کا ساقط۔ اور بکثرت غیر قرآن کا اُس میں شریک ہوسکنا جائز ہوتا۔ قرآن مکرّر کے سقوط کی یہ وجہ ہوتی کہ اگر محلّ کے بارہ میں تواتر کو مشروط نہ بناتے تو جائز ہوتا کہ قرآن میں جو مکرّرات واقع ہیں اُن میں سے اکثر متواتر نہ ہوں۔ مثلاً " فَبِاَيِّ اٰلَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ " اور دوسری شق یعنے اُس چیز کا جو قرآن نہیں ہے قرآن بنجانا اس واسطے جائز ہوتا کہ اگر قرآن کا بعض حصہ محلّ کے لحاظ سے متواتر نہ ہوتا تو اُس کو آحاد روایتوں کی وجہ سے موضع میں ثبت کرنا درست ہوتا + قاضی ابوبکر اپنی کتاب الانتصار میں بیان کرتا ہے " فقہاء اور متکلمین کا ایک گروہ قرآن کا بغیر استفاضہ کے خبرِ واحد ہی کے ذریعہ سے ثابت ہونا حکمی ثبوت قرار دیتا ہے اور اُس کو علمی ثبوت نہیں مانتا مگر اہل حق نے اسبات کو سخت ناپسند اور اس کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے " اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ قرأت۔ وجوہ۔ اور۔ حروف کے اثبات میں اگر وہ وجہیں عربی زباندانی کے لحاظ سے ٹھیک ہوں تو اپنی رائے اور اجتہاد کا استعمال بھی جائز ہے۔ گو ہمارے اجتہاد کے حق میں یہ بات ثابت نہ ہو سکے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بھی اس طریقہ پر قرأت کی ہے اور اہل حق اس بات کے ماننے سے بھی گریز کرتے اور اُس کے کہنے والے کو غلطی میں مبتلا قرار دیتے ہیں + مالکی مذہب کے لوگ اور دیگر علماء جو بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم کے جزوِ قرآن ہونے کا انکار کرتے ہیں اُنھوں نے اپنے قول کی بنیاد اسی مذکورۂ بالا اصل پر رکھی ہے اور اس کی تقریر یوں کی ہے کہ بِسۡمِ اللّٰہِ تمام سورتوں کے اوائل میں تواتُر کے ساتھ نہیں ثابت ہوئی اور جو چیز متواتر نہیں اُس کو قرآن نہ کہنا چاہیے اور ہم سے پہلے کے علماء نے بِسۡمِ اللّٰہِ کے غیر متواتر نہ ہونے کا یہ جواب دیا ہے کہ بہت سے متواتر اس قسم کے بھی ہیں جن کو ایک جماعت متواتر مانتی ہے اور دوسری نہیں مانتی یا وہ ایک وقت میں متواتر ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں نہیں ہوتے۔ اور بِسۡمِ اللّٰہِ کا تواتر ثابت کرنے کے لئے اسی قدر کہدینا کافی ہے کہ وہ صحابہ اور اُن کے بعد آنے والے

لوگوں کے مصحفوں میں مصحف ہی کے رسم الخط کے ساتھ لکھی ہوئی ہے اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ صحابہ نے لوگوں کو کسی خارج از قرآن شے کو مصحف میں درج کرنے سے نہایت سختی کے ساتھ روکا تھا مثلاً سورتوں کے نام۔ آمین۔ اور عُشر وغیرہ۔ اس لئے اگر بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ قرآن میں داخل نہ ہوتی تو اُس کو مصحف میں اُسی کے رسم الخط کے ساتھ بغیر کسی امتیازی علامت کے لکھنا کبھی رُوا نہ رکھتے۔ کیونکہ اس طرح پر وہ بھی شامل قرآن سمجھی جا سکتی اور صحابہ اپنے اس عمل سے حامل قرآن مسلمانوں کو اس دھوکے میں مبتلا کر دیتے کہ وہ لوگ خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل مانیں حالانکہ صحابہ کی نسبت اس طرح کا گمان کرنا باطل ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ شاید بِسْمِ اللّٰہِ کو قرآن میں اس واسطے ثبت کیا ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے سورتوں کے مابین فاصلہ ڈالا جائے۔ تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں بھی دہوکہ دہی کا الزام رفع نہیں ہو سکتا اور محض سورتوں کے مابین جدائی کرنے کے لئے خارج از قرآن شے کو اُس میں داخل بنانا کبھی روا نہیں ہو سکتا پھر اس کے علاوہ اگر فی الواقع بِسْمِ اللّٰہِ کو صرف فَصْل کی غرض سے لکھا گیا ہوتا تو ضروری تھا کہ وہ سُوْرَۃ بَرَاءَۃ اور سُوْرَۃ الْاَنْفَال کے مابین بھی لکھی جاتی +

بِسْمِ اللّٰہِ کے قرآن منزل ہونے پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کو احمد۔ ابو داؤد اور حاکم وغیرہ نے۔ بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کیا ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم یُوں پڑھا کرتے تھے "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ــــ" تا آخر حدیث۔ اور اس حدیث میں آیا ہے کہ آپ نے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو آیت شمار کیا اور "عَلَیْھِمْ" کو آیت نہیں گنا + اور ابن خزیمہ اور بیہقی نے کتاب معرفت میں صحیح سَنَد کے ساتھ سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "شیطان نے آدمیوں کے پاس سے قرآن کی بہت بڑی آیت چُرائی ہے۔ "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" + اور بیہقی شُعَبُ الایمان میں اور ابن مردویہ سَنَد حَسَن کے ساتھ مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے کہا۔" لوگ کتاب اللہ کی ایک ایسی آیت کی جانب سے غافل ہو گئے ہیں جو ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور پیغمبر پر نازل نہیں ہوئی مگر یہ کہ سلیمان بن داؤد علیہ السلام پر بھی نازل ہوئی تھی "بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" + دارقطنی اور طبرانی دونوں کتاب الاوسط میں سَنَد ضعیف کے ساتھ بریدہ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "میں اُس وقت تک مسجد سے باہر نہ جاؤں گا جب تک تجھ کو ایک ایسی آیت نہ بتا دوں۔ جو سلیمانؑ کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ پھر آپ نے فرمایا۔" تم قرآن

کو نماز آغاز کرتے وقت کس چیز کے ساتھ شروع کرتے ہو ؟ میں نے کہا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ۔ سے " آپ نے فرمایا " وہ یہی ہے " + اور ابوداؤد۔ حاکم۔ بیہقی۔ اور بزار نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " جب تک بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کا نزول نہیں ہوتا تھا اُس وقت تک رسول اللہ صلعم سُوَرۃ کا جدا ہونا معلوم نہیں کر سکتے تھے " اور بزار نے اس پر اتنا اور بھی اضافہ کیا ہے کہ " پھر جس وقت بِسۡمِ اللّٰہِ کا نزول ہو جاتا تو آپ سمجھ لیتے کہ ہاں اَب سُوۡرَۃ ختم ہو گئی یا کوئی دوسری سُوۡرَۃ آنے اور آغاز ہونے لگی + اور حاکم نے ایک دوسری وجہ پر بواسطہ سعید بن جبیر کے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے ۔ اُنھوں نے کہا " مسلمانوں کو سُوۡرَۃ کا تمام ہونا اُسوقت تک نہیں معلوم ہوتا تھا جب تک بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ نہیں نازل ہوئی تھی اور جہاں اس کا نزول ہوا لوگ سمجھ جاتے کہ اب سُوۡرَۃ ختم ہوئی + اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر قابل وثوق ہیں + پھر حاکم ہی دوسری وجہ سے یہ حدیث بھی بیان کرتا ہے کہ سعید نے ابن عباسؓ سے روایت کی " جس وقت رسول اللہ صلعم کے پاس جبریلؑ آتے اور وہ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ پڑھتے تو آپ سمجھ جاتے تھے کہ یہ (نئی) سورۃ ہے " اس حدیث کے اسناد صحیح ہیں + اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور دوسرے راویوں نے بھی ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا " ہم لوگ دو سورتوں کے مابین جدائی ہونے کا حال اُس وقت تک معلوم نہیں کر سکتے تھے جب تک بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ نازل نہیں ہوتی تھی " ابو شامۃ کہتا ہے " احتمال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بات اُس وقت ہوئی ہو جب کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کا دَور جبرئیلؑ کے ساتھ کیا ہو ۔ آپ ایک سُوۡرَۃ کو برابر پڑھتے چلے گئے ہوں یہاں تک کہ جبرئیلؑ نے آپ کو بِسۡمِ اللّٰہِ پڑھنے کے لئے کہا ہو اور اس سے معلوم کر لیا گیا ہو کہ ہاں اب سُوۡرَۃ ختم ہو گئی ۔ اور رسول اللہ صلعم نے اس کی تعبیر لفظ نزول کے ساتھ اس لئے فرمائی تاکہ لوگوں کو اس کا تمام سورتوں کے آغاز میں قرآن ہونا معلوم ہو جائے + اور یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ پہلی سُوۡرَتوں کی تمام آیتیں متفرق طور پر نزول بِسۡمِ اللّٰہِ سے قبل اُتر آئی تھیں پھر جب سورۃ پوری ہو جاتی تو آخر میں جبریلؑ بِسۡمِ اللّٰہِ کو لے کر نازل ہوتے اور سورۃ کا دَور کراتے ۔ اس طرح پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو جاتا کہ وہ سُوۡرَۃ ختم ہو گئی اور اب اُس میں کچھ الحاق نہیں کیا جائے گا " اور ابن خزیمۃ اور بیہقی نے صحیح سَنَد کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " السبع المثانی ۔ فاتحۃ الکتاب کا نام ہے " لوگوں نے دریافت کیا " پھر

اس کی ساتویں آیت کون ہے ؟ " ابن عباسؓ نے جواب دیا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ
اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ علیؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُن سے سبع مثانی کی نسبت سوال
کیا گیا کہ وہ کیا ہے تو علیؓ نے فرمایا " الحمدُ للّٰہِ رَبِّ العالمین " لوگوں نے کہا " اس کی تو
صرف چھ آیتیں ہیں ؟ " علیؓ نے فرمایا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ بھی ایک آیت ہے " + اور
دارقطنی - ابو نعیم - اور حاکم - نے اپنی تاریخ میں سند ضعیف کے ساتھ بواسطۂ نافع - ابن عمرؓ
سے روایت کی ہے کہ " رسول اللہ صلعم نے فرمایا " جس وقت جبریلؑ میرے پاس وحی لے کر
آیا کرتے ہیں تو سب سے پہلے مجھ پر بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کا القاء کیا کرتے ہیں " + اور
واحدی نے ایک دوسری وجہ پر نافع ہی کے واسطے سے ابن عمرؓ کی یہ حدیث بیان کی ہے کہ
اُنھوں نے کہا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ہر ایک سُوۡرَۃ میں نازل ہوئی ہے " + اور
بیہقی نے نافع کی ایک ثابت شدہ وجہ پر ابن عمرؓ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ " وہ نماز میں
بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ پڑھا کرتے تھے اور سُوۡرَۃ کو ختم کرنے کے بعد بھی اُس کو پڑھتے
وہ کہتے تھے کہ بِسۡمِ اللّٰہِ مصحف میں پڑھنے ہی کے لئے لکھی گئی ہے ورنہ اس کی کیا حاجت تھی
اور دارقطنی صحیح سند کے ساتھ ابی ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں اُنھوں نے کہا " رسول
اللہ صلعم نے فرمایا ہے کہ جس وقت تم لوگ الحمد پڑھو تو بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ بھی
پڑھا کرو - اس لئے کہ یہ اُمُّ القرآن - اُمُّ الکتاب - اور - سبع المثانی ہے - اور بِسۡمِ اللّٰہِ
الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ اُس کی ایک آیت ہے + اور مسلم نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں
نے کہا " اسی اثناء میں ایک دن رسول اللہ صلعم ہمارے مابین تشریف فرما تھے یکایک آپ
پر ایک نیند کی جھپکی طاری ہوئی پھر آپ نے سر اُٹھا کر تبسم کرتے ہوئے فرمایا " مجھ پر ابھی
ابھی ایک سُوۡرَۃ نازل ہوئی ہے " اور آپ نے پڑھا " بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ - اِنَّا
اَعۡطَیۡنٰکَ الۡکَوۡثَرَ " تا آخر حدیث + غرضیکہ یہ تمام مذکورہ فوق حدیثیں بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ
الرَّحِیۡمِ کی نسبت اُس کی سورتوں کے اوائل میں قرآن منزل ہونے پر معنوی تواتر کا ثبوت
بہم پہنچاتی ہیں +

مگر امام فخر الدین رازی کا قول کہ " بعض قدیم کتابوں میں ابن مسعودؓ کا سُوۡرَۃُ الفاتحۃ
اور معوذتین کی نسبت اُن کے قرآن ہونے سے انکار کرنا پایا جاتا ہے " اس مذکورۂ بالا اصل
پر سخت اشکال وارد کرتا ہے - اس لئے اگر ہم متواتر نقلوں کا صحابہؓ کے زمانہ میں پایا جانا صحیح
مانیں تو فاتحۃ الکتاب اور معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے سے انکار کرنا موجب کفر ہوتا
ہے - اور اگر ہم کہیں کہ تواتر کا وجود اُس زمانہ میں نہیں تھا تو اُس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ دراصل

متواتر نہیں ہے - امام رازی کہتے ہیں - " اور ظنِ غالب یہ ہے کہ ابن مسعودؓ سے اس طرح کا مذہب نقل کرنا ہی سرے سے باطل ہے اور اس طرح پر اس پھندے سے رہائی مل جاتی ہے " اور قاضی ابوبکر نے بھی یونہی کہا ہے کہ " ابن مسعودؓ کا فاتحہ اور معوذتین کو قرآن نہ ماننا صحیح نہیں ثابت ہوا ہے اور نہ اُن کا کوئی اِس قسم کا قول یاد آتا ہے - ہاں انھوں نے ان سورتوں کو اپنے مصحف سے مٹا دیا تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اِن سورتوں کا لکھنا درست نہیں سمجھتے تھے - نہ یہ کہ اُن کے قرآن ہونے کے منکر رہے ہوں - بات یہ ہے کہ ابن مسعودؓ کے خیال میں مصحف کے لکھنے میں سنت یہ تھی کہ جس چیز کی بابت رسول اللہ صلعم نے اُس میں لکھنے حکم دیا ہے وہ تو اُس میں لکھی جائے اور اُس کے علاوہ کسی چیز کا لکھنا روا نہیں - اور انھوں نے فاتحہ اور معوذتین کو نہ تو کہیں لکھا ہوا پایا اور نہ رسول اللہ صلعم کو اُن کے لکھ لینے کا حکم دیتے سُنا اس واسطے وہ اُن کو اپنے مصحف میں درج کرنے سے باز رہے + نووی کتاب مہذب کی شرح میں لکھتے ہیں " تمام مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ معوذتین اور سُورَۃ الفاتحۃ قرآن میں داخل ہیں اور اِن میں سے کسی ایک کا بھی دانستہ انکار کرنے والا کافر ہوگا - اور اس بارہ میں ابن مسعودؓ کا جو قول نقل کیا گیا ہے وہ سراسر باطل اور کسی طرح صحیح نہیں ہے + ابن حزم - کتاب قدح المُعَلّٰی تتمیم المُجَلّٰی میں بیان کرتا ہے " یہ ابن مسعودؓ پر جھوٹا اتہام لگانا اور موضوع قول ہے کیونکہ ابن مسعودؓ کی جو صحیح قرأت زر کے واسطے سے عاصم نے کی ہے اُس قرأت میں فاتحہ اور معوذتین شامل قرآن ہیں + اور ابن حجر بخاری کی شرح میں بیان کرتے ہیں کہ ابن مسعودؓ سے اس بات کا انکار صحیح ثابت ہوا ہے - کیونکہ احمد اور ابن حبّان نے اُن سے روایت کی ہے کہ وہ معوذتین کو اپنے مصحف میں نہیں لکھا کرتے تھے + اور عبداللہ بن احمد نے کتاب زیادات المسند میں اور طبرانی اور ابن مردویہ نے اعمش کے طریق پر بواسطہ ابی اسحٰق - عبدالرحمٰن بن یزید النخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبداللہ بن مسعودؓ معوذتین کو اپنے مصحفوں میں سے مٹا دیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ دونوں سورتیں کتاب اللہ میں شامل نہیں ہیں + اور بزّار اور طبرانی اسی راوی سے ایک دوسری وجہ پر یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ " ابن مسعودؓ معوذتین کو مصحف میں سے تراش اور مٹا دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے صرف اِن دونوں سورتوں کے ساتھ تعَوُّذ (پناہ طلبی) کرنے کا حکم دیا ہے - اور عبداللہ بن مسعودؓ اِن دونوں سورتوں کو پڑھا نہیں کرتے تھے " اِس روایت کے تمام اِسناد صحیح ہیں - بزّار کا قول ہے " اس بارہ میں کسی صحابی نے بھی ابن مسعودؓ کی پیروی نہیں کی ہے اور اس کے علاوہ صحیح اقوال سے ثابت ہو چکا ہے

کہ رسول اللہ صلعم نے معوذتین کو نماز میں پڑھا تھا۔" ابن حجر کہتا ہے " لہٰذا جو شخص کہتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ پر غلط الزام لگایا گیا ہے اُس کی بات رُد کر دی جائے گی۔ کیونکہ بغیر کسی دلیل اور استناد کے صحیح روایتوں پر طعن کرنا مقبول نہیں ہوسکتا بلکہ عبداللہ بن مسعودؓ کے انکار کی نسبت جس قدر روایتیں آئی ہیں وہ سب صحیح ہیں اور اُن میں تاویل کرنا ایک احتمالی امر ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور دیگر لوگوں نے اس کی تاویل یوں کی ہے کہ اُنہیں صرف اِن سورتوں کی کتابت کا انکار تھا جیسا کہ پہلے بیان ہوچکا ہے اور یہ تاویل اچھی تھی لیکن میں نے جس صریح روایت کو بیان کیا ہے وہ اس تاویل کو دفع کر دیتی ہے کیونکہ اُس روایت میں آیا ہے کہ " ابن مسعودؓ اِن سورتوں کی نسبت کہا کرتے تھے کہ " یہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہیں "۔ تاہم احتمال ہوتا ہے کہ کتاب اللہ سے وہ مصحف مراد لیتے ہوں لہٰذا تاویل مذکور ٹھیک ہو جائے گی۔ لیکن جن لوگوں نے مذکورۂ بالا طریقوں کے طرزِ بیان کو نظرِ تامل سے دیکھا ہے وہ اس جمع[1] کو بعید از صحت بتاتے ہیں۔ اور ابن الصباغ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ابن مسعودؓ کے نزدیک اِس بات کا قطعی (یقینی ہونا) قرار نہیں پایا تھا اور پھر اُس کے بعد اس پر اتفاق ہوگیا۔ اور اس تمام گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ وہ دونوں سورتیں ابن مسعودؓ کے زمانہ میں متواتر تھیں لیکن اُن کے خیال میں اِن کا تواتر ثابت نہیں ہوا۔" +

اور ابن قتیبہ اپنی کتاب مشکل القرآن میں بیان کرتا ہے " ابن مسعودؓ نے یہ گمان کیا کہ معوذتین قرآن میں داخل نہیں ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اُنھوں نے رسالتمآب صلعم کو اِن دونوں سورتوں کے ساتھ اپنے دونوں نواسوں حسنؓ اور حسینؓ کے لئے تعویذ کرتے دیکھا تھا اسی واسطے وہ اپنے گمان پر جم گئے۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ابن مسعودؓ اس بارہ میں راستی پر تھے اور دوسرے تمام مہاجر اور انصار صحابہ غلطی پر۔ لیکن رہی یہ بات کہ اُنھوں نے سُوْرَۃ الفاتحۃ کو بھی اپنے مصحف سے کیوں نکال دیا تو ہم کہتے ہیں کہ معاذاللہ اُنھوں نے اُس کو خارج از قرآن نہیں سمجھا تھا بلکہ اُنھیں خیال ہوا کہ قرآن کو مابین اللوحین جمع کر کے لکھ دینے کی وجہ شک۔ اور بھول اور کمی اور زیادتی۔ ہو جانے کا خوف تھا اور اُن کی سمجھ میں یہ آیا کہ سُوْرَۃ الحمد کے بہت مختصر ہونے اور ہر شخص پر اُس کا سیکھنا واجب ہونے کے اسباب سے اُس میں اِن باتوں کا بالکل خطرہ نہیں ہے لہٰذا اُنھوں نے اس کے مصحف میں لکھنے کی ضرورت نہیں تصور کی + میں کہتا ہوں + ابن مسعودؓ کا سُوْرَۃ فاتحہ کو اپنے مصحف سے نکال دینا ابو علید نے صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔ جیسا کہ اُنیسویں نوع کے اوائل میں پہلے بیان ہوچکا ہے +

---

[1] دو قولوں کے تعارض کو دور کر کے باہم ملا دینا ۱۲

تنبیہ دوم - زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے - "قرآن اور قرأتیں دونوں دو ایک دوسرے سے بالکل جداگانہ حقیقتیں ہیں - قرآن اُس وحی منزل کا نام ہے جو محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر بیان (ہدایت واحکام) اور معجزہ قرار دینے کے لئے اُتاری گئی - اور قرأتیں اسی مذکورۂ بالا وحی کے الفاظ کے حروف اور کیفیت اَدا (تلفظ) یعنی تخفیف وتشدید وغیرہ میں مختلف ہونے کا نام ہے - اور سات قرأتیں جمہور کے نزدیک متواترہ[1] ہیں مگر ایک قول میں اُن کو صرف مشہور بتایا گیا ہے + تحقیق سے ثابت ہوا کہ یہ ساتوں قرأتیں اُن ساتوں اماموں سے بذریۂ تواتر پایہ ثبوت کو پہنچی ہیں جن کو اس فن کے اماموں میں قبولِ عام حاصل ہوا تھا اور رہی یہ بات کہ اُن کا تواتر رسول اللہ صلعم سے بھی ثابت ہے تو اُس میں کلام ہے کیونکہ اُن ائمہ کے اَسناد اِنہی ساتوں قرأتوں کی نسبت فن قرأت کی کتابوں میں موجود ہیں اور وہ اَسناد اسی طرح کے ہیں کہ ایک شخص سے ایک ہی شخص نقل کرتا ہے" میں کہتا ہوں - علاّمہ زرکشی کے اس قول میں بوجہ آگے بیان ہونے والے اقوال کے کلام کیا جا سکتا ہے + بیانِ سابق میں ابوشامۃ نے مختلف فیہ الفاظ کو قرأت سے مستثنیٰ قرار دیا تھا - اور ابن الحاجب نے مَدّ - اِمالہ - اور تحقیق ہمزہ - وغیرہ کو جو اَدَاء (تلفظ) کی قسم سے ہیں مستثنیٰ بنا دیا ہے مگر ابن حاجب کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے کہ "حق یہ ہے کہ مَدّ اور اِمالہ کی اصل متواتر ہے لیکن تقدیر متواتر نہیں جس کی وجہ اُس کے ادا کرنے کی کیفیت میں اختلاف ہونا ہے - زرکشی بھی یہی کہتا ہے اور بیان کرتا ہے کہ تحقیق ہمزہ کی تمام نوعیں متواتر ہیں - اور ابن الجزری کا قول ہے "مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ اس بات کے کہنے میں کسی شخص نے ابن الحاجب پر سبقت کی ہو ورنہ یوں تو فن اصول کے اماموں نے اِن سب حروف اور کیفیتوں کے تواتر پر زور دیا ہے جن میں قاضی ابوبکر وغیرہ بھی شامل ہیں اور یہی بات درست بھی ہے اس لئے کہ جس وقت لفظ کا تواتر ثابت ہو جائے گا تو اُس کے اَدا کرنے کی ہیئت کا تواتر بھی ضرور ہی ثابت ہو کر رہے گا کیونکہ لفظ کا قیام بغیر اُس کے ناممکن ہے اور جب تک ادا کرنے کی ہیئت کا تواتر نہ پایا جائے اُس وقت تک لفظ کا تواتر کبھی صحیح نہیں ہو سکتا +

تنبیہ سوم - ابوشامۃ کا قول ہے "بہت سے لوگوں کو یہ گمان پیدا ہو گیا کہ اِن دنوں جو سات قرأتیں پائی جاتی ہیں حدیث میں حروف سبعہ سے انہی کو مراد لیا گیا ہے مگر یہ بات اجماعِ اہل علم کے سراسر خلاف ہے اور ایسا گمان بعض جاہل لوگوں کو پیدا ہوا ہے" ابوالعباس بن عمار کہتا ہے "اس میں شک نہیں کہ جس شخص نے انہی ساتوں قرأتوں کی صحت نقل کی ہے اُس

[1] تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ۱۲

نے ایک غیر مناسب بات کہکر عام لوگوں کو وہم کے پھندے میں پھنسا دیا جس کے باعث کوتاہ نظر لوگ انہی قرأتوں کو حدیث نبوی میں مذکور تصوّر کرنے لگے ورنہ کاش اگر وہ اس بات پر اقتصار کرتا کہ معتبر قاریوں کی تعداد میں سات سے کم یا زیادہ عدد رکھے تو ہرگز یہ شبہ واقع نہ ہوتا۔ اور پھر دوسری غلطی اُس سے یہ ہوئی کہ اُس نے ہر ایک امام کی قرأت کا انحصار دوہی راویاں پر کردیا اَب اس سے یہ خرابی پیدا ہوتی ہے کہ انہی اماموں سے کسی تیسرے راوی کی قرأت خواہ وہ کتنی ہی زیادہ مشہور۔ واضح۔ اور۔ صحیح۔ کیوں نہ ہو۔ سُننے والے کو اس ضنعطہ میں ڈال دے گی کہ آیا وہ اُسے مانے یا نہ مانے۔ اور نہ ماننے تک بھی کچھ ایسا ہرج نہیں لیکن آفت تو یہ ہے کہ کوئی ناسمجھ مبالغہ کی راہ سے اُس کو غلط قرار دیکر خود ہی غلطی اور کفر کے جال میں نہ پھنس جائے + ابو بکر بن العزبی کا قول ہے "کچھ یہی سات قراءتیں جواز کے لئے متعیّن نہیں ہوگئی ہیں۔ جس سے اِن کے علاوہ کسی اور قرأت کو جائز ہی نہ مانا جائے۔ مثلاً ابی جعفر شیبۃ۔ اور۔ اَعمش۔ وغیرہ اماموں کی قرأتیں کہ یہ لوگ آئمہ سبعہ کے مثل یا اُن سے بھی بڑھ کر ہیں " اور ایسا ہی بہت سے دیگر لوگوں مثلاً مکّی۔ اور ابوالعلاء للہمدانی۔ وغیرہ فن قرأت کے اماموں نے بھی کہا ہے + ابو حیّان کہتا ہے " ابن مجاہد اور اُس کے پیرو لوگوں کی کتاب میں بہت تھوڑی مشہور قرأتیں بیان ہوئی ہیں۔ مثلاً ابو عمرو بن العلاؔ سے سترہ مشہور راوی ہوئے ہیں (پھر ابو حیّان نے اُن تمام راویوں کے نام گنائے ہیں) مگر ابن مجاہد اپنی کتاب میں صرف ایک راوی یزیدی کے ذکر پر بس کرگیا۔ اور یزیدی کے شاگردوں میں دس شخص نامور ہوئے پھر کیا وجہ ہے کہ اُن میں سے محض السوسی۔ اور۔ الدوری ہی کا ذکر کیا گیا ہے جن کو اپنے دوسرے ساتھیوں پر کوئی فوقیت نہیں حاصل ہے اور وہ سب کے سب یادداشت۔ عمدہ طور سے پڑھنے۔ اور ایک ہی اُستاد سے اخذ کرنے میں مساوی ہیں۔ مجھے اس کا سبب بجز بیان کرنے والے کی کم علمی کے اور کچھ نہیں معلوم ہوتا" اور مکّی کا بیان ہے۔ جو شخص نافع اور عاصم۔ وغیرہ قاریوں ہی کی قرأتوں کو حدیث میں مذکور شدہ حروف سبعہ گمان کرتا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا ہے۔ اور اس بات کے ماننے سے یہ دقّت بھی لازم آتی ہے کہ جو قرأت اِن ساتوں اماموں کی قرأت سے خارج مگر دوسرے آئمہ قرأت سے ثابت اور رسم خطّ مصحف کے مطابق ہو اُسے قرآن نہ مانا جائے اور اس سے بڑھ کر کیا غلطی ہوسکتی ہے کیونکہ اگلے زمانہ کے اماموں میں سے جن لوگوں نے قراءت کی کتابیں تصنیف کی ہیں مثلاً ابی عبید قاسم بن سلام۔ ابی حاتم سجستانی۔ ابی جعفر طبری۔ اور۔ اسمٰعیل قاضی وغیرہ۔ اُنھوں نے قاریوں کی تعداد آئمہ سبعہ سے دوچند ذکر کی ہے۔ اور دوسری صدی ہجری کے آخری زمانہ میں تمام لوگ مقام بصرہ میں

ابو عمرو ساور۔ یعقوب کی قراءت۔ کوفہ میں حمزہ اور۔ عاصم کی قراءت۔ شام میں ابن عامر کی قراءت۔ مکہ میں ابن کثیر کی قراءت۔ اور مدینہ میں نافع کی قرأت کو مُسلّم مانتے تھے پھر جب تیسری صدی ہجری کا خاتمہ ہونے کو آیا تو ابن مجاہد نے یعقوب کا نام اڑا کر اُس کی جگہ کسائی کا نام ثبت کردیا۔ اور باوجود اس کے کہ فن قرأت کے اماموں میں قراء سبعہ کی نسبت سے کہیں بڑھکر صاحب رتبہ اور مستند یا انہی کے مانند بکثرت لوگ موجود تھے پھر بھی اتنے ہی لوگوں پر کمی کر لینے کا سبب یہ ہُوا کہ اُن اماموں سے روایت کرنے والے لوگوں کی بہت کثرت ہوگئی تھی چنانچہ یہ دیکھ کر کہ طالبانِ فن کی ہمتیں تمام راویوں سے قرأت سننے میں پست ہوتی جاتی ہیں لوگوں نے محض انہی قراءتوں پر اکتفاء کر لی جو مصحف کے رسم الخط سے موافق تھیں تاکہ اُن کا یاد کرنا آسان ہو اور اُس کی قراءت کا ضبط بخوبی ہو سکے۔ پھر اُنھوں نے ایسے اماموں کی تفتیش کی جو ثقہ ہونے۔ نیک چلنی۔ اور بڑی عمر تک قراءت ہی میں اوقات صرف کرنے کی صفات سے متصف تھے اور اُن سے قراءت کو اخذ کرنے میں تمام لوگوں کا اتفاق بھی تھا۔ اس لئے ہر ایک (ممالک اسلامیہ کے) مشہور شہر سے ایک ایک امام چُن لیا اور اسی کے ساتھ اُن قراءتوں کا نقل کرنا بھی ترک نہیں کیا جو ان کے علاوہ دوسرے اماموں مثلاً ابی جعفر۔ یعقوب۔ اور شیبۃ۔ وغیرہ سے منقول تھیں۔ اور ابن جبیر المکی نے بھی مجاہد کی طرح فنِ قرأت کی ایک کتاب تصنیف کی ہے جس میں اُس نے پانچ ہی اماموں پر اقتصار کر دیا ہے یعنی ہر ایک مشہور شہر سے ایک ایک امام لے لیا ہے اور اُس کی یہ وجہ بھی ہے کہ عثمانؓ نے جس قدر مصحف لکھواکر مختلف مقامات میں ارسال کئے تھے اُن کی تعداد بھی پانچ ہی تھی اور وہ انہی شہروں میں آئے تھے۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ عثمانؓ نے سات مصحف لکھوائے تھے جن میں سے پانچ تو ان شہروں میں بھیجے گئے اور دو یمن اور بحرین کے صوبوں میں ارسال ہوئے تھے لیکن چونکہ اِن دو مصحفوں کا کوئی پتا نہیں لگا اور ابن مجاہد وغیرہ نے تعداد مصاحف کا لحاظ رکھنا ضروری سمجھا لہذا اُنھوں نے بحرین اور یمن کے دو مصحفوں کے عوض میں دو قاری اور بڑھا کر سات کی تعداد پوری کر دی اور اتفاق سے یہ تعداد اُس عدد کے ساتھ مطابق ہوگئی جو حدیث رسالتمآب میں حروف قرآن کی بابت مذکور ہوئی ہے۔ اِس بات سے جو لوگ مسئلہ کی اصلیت سے بیخبر تھے اُن کو یہ شبہ پیدا ہوگیا کہ حروف سبعہ سے یہی ساتوں قراءتیں مراد ہیں۔ اور قرأت کی قابلِ اعتماد اصل یہ ہے کہ سُننے (اس سے) میں اُس کی سند صحیح ہو۔ زباندانی میں اُس کی وجہ درست ہو۔ اور وہ مصحف کے رسم الخط سے مطابق ہو۔ سندوں کے لحاظ سے نافع اور عاصم کی قرأتیں زیادہ صحیح ہیں اور فصاحت کے اعتبار سے ابو عمرو اور کسائی کی قراءتوں کا درجہ بالاتر ہے اور القراب اپنی کتاب الشافی میں

بیان کرتا ہے " دوسرے قاریوں کو چھوڑ کر محض انہی ساتوں قاریوں کی قراءت سے تمسک کرنا
کسی اثر یا سُنّت کے ذریعہ سے ثابت شدہ امر نہیں بلکہ یہ پچھلے زمانہ کے لوگوں کا اجماع ہے جو عام
طور پر شائع ہوگیا اور اس سے یہ وہم بھی پیدا ہوگیا کہ ان قراءتوں سے آگے بڑھنا ٹھیک نہیں۔
مگر یہ عدم جواز کسی عالم یا امام کا قول نہیں ہے + اور کواشی کہتا ہے " ہر ایک اس طرح کی
قراءت جس کی سند صحیح ہو۔ عربیت کے لحاظ سے اُس کی وجہ درست ہو۔ اور وہ مصحفِ امام
کے رسم الخط سے مطابق بھی ہو۔ تو اُسے سات منصوص قراءتوں میں شمار کرنا چاہیئے۔ اور جب
ان تینوں شرطوں میں سے کوئی ایک بھی اُس میں کم ہو تو ایسی قراءت شاذ تصور کی جائے گی۔
اور جس شخص نے شاطبیہ اور التیسیر کی کتابوں کے اندر بیان شدہ قراءتوں ہی میں مشہور قرأتوں
کا منحصر ہونا گمان کیا گیا ہے اُس کو اس فن کے اماموں نے بہت ہی بُرا تصور کیا ہے۔ اور سب
سے آخری زمانہ کے لوگوں میں جس نے اس بات کی تصریح کی ہے وہ شیخ تقی الدین السبکی
ہے چنانچہ وہ کتاب المنہاج کی شرح میں کہتا ہے " الاصحاب کا قول ہے۔ نماز وغیرہ میں قرأت
سبعہ کے ساتھ قرآن کا پڑھنا جائز ہے مگر قراءت شاذ کا پڑھنا روا نہیں۔ اور اس قول کے ظاہری
الفاظ اس وہم میں مبتلا کرتے ہیں کہ سات مشہور قراءتوں کے ماسوائے باقی جملہ قرأتیں شاذ ہیں۔
حالانکہ بغوی نے نماز میں پڑھنے کے لئے یعقوب کی قرأت پر اتفاق ہونا بیان کیا ہے اور ابی جعفر
کی قرأت پر بھی۔ اُس نے اُن کو سات مشہور قراءتوں کے ساتھ مساوی مانا ہے اور یہ قول بالکل بجا
و درست ہے۔ شیخ تقی الدین کہتا ہے۔ اس بات کا معلوم کرلینا ضروری ہے کہ جو قرأت سات
مشہور قرأتوں سے خارج ہے اُس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جو مصحف کے رسم الخط سے مخالف
ہے اور ایسی قرأت کا نماز یا غیر نماز کسی حالت میں بھی پڑھنا بلا شک وشبہ ناروا ہے۔ اور دوم
ایسی قرأت جو مصحف کے رسم الخط سے تو مخالف نہیں لیکن وہ کسی ایسے غریب طریقہ سے وارد
ہوئی ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور اس طرح کی قرأت کے پڑھنے کی بھی ممانعت عیاں ہوتی ہے
اور بعض قرأتیں اس طرح کی ہیں جن کو اس فن کے اگلے اور پچھلے دونوں زمانوں کے اماموں نے
پڑھا ہے اور وہ اُن کے نام سے مشہور ہیں چنانچہ اس طرح کی قرأتوں سے منع کرنے کی کوئی
وجہ نہیں ہوسکتی اور یعقوب وغیرہ کی قرأتیں اسی قبیل کی ہیں اور بغوی اس بارہ میں اعتماد کئے
جانے کے لئے بہترین شخص ہے کیونکہ وہ قاری بھی ہے اور تمام علوم کا جامع عالم اور فقیہ بھی۔
اور ساتوں اماموں کی شاذ قرأتوں کی بھی تفصیل اسی انداز سے کی جائے گی اس لئے کہ اُن سے
بکثرت شاذ قرأتیں بھی آئی ہیں۔" شیخ تقی الدین کے بیٹے اپنی کتاب منع الموانع میں لکھتے ہیں
کتاب جمع الجوامع میں ہم نے سات قرأتوں کو متواتر قرار دینے کے بعد شاذ قرأتوں کی بابت

یہ بات لکھی ہے کہ اُن کا دس مشہور قراء توں کے ماوراء ہونا صحیح ہے اور ہم نے یہ نہیں کہا کہ یہ دسوں قراءتیں متواتر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سات قراء توں کا تواتر بلا اختلاف تسلیم کیا گیا ہے لہذا ہم نے سب سے پہلے اجماع کا موضع ذکر کیا اور پھر موضع خلاف کو اُس پر عطف کیا۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ تین باقی قراء توں کو غیر متواترہ کہنا بھی بہت ہی گرا ہوا قول ہے اور جس شخص کے کہنے کا امورِ دین میں اعتبار مانا جاتا ہے اُس کو کبھی ایسی بات کہنی درست نہیں ہے اس لئے کہ وہ قرأتیں مصحف کے رسم الخط سے خلاف نہیں۔ میں نے اپنے باپ کو اُن چند قاضیوں کی نسبت بہت بُری رائے ظاہر کرتے سُنا ہے جن کی بابت میرے والد کو یہ خبر ملی تھی کہ اُن لوگوں نے قرأت ثلاثہ کے پڑھنے سے منع کیا ہے۔ اور ایک بار ہمارے کسی ساتھی نے والد ماجد سے ساتوں قرأتیں پڑھنے کی اجازت مانگی تو اُنھوں نے کہا۔ میں تم کو دسوں قرأتیں پڑھنے کی اجازت دیتا ہوں اور ایک سوال کے جواب میں جو اُن سے ابن الجزری نے دریافت کیا تھا یہ کہا "جن سات قرأتوں پر شاطبی نے اقتصار کیا ہے اور اُن کے ماسوا تین قرأتیں ابی جعفر۔ یعقوب۔ اور خلف کی یہ سب متواتر اور بداہت کے ساتھ دین میں معلوم ہیں اور ہر ایک ایسا حرف جس کو اُن فنِ قرأت کے دس اماموں میں سے ایک نے بھی بالانفراد روایت کیا ہے از روئے دین اُس کا بدیہی طور سے رسول اللہ صلعم پر نازل ہونا ثابت ہے اور اُن میں سے کسی امر کے بابت مکابرہ کرنا بجز جاہل شخص کے دوسرے کا کام نہیں ہو سکتا ✦

تنبیہ چہارم ۔ قرأتوں کے اختلاف سے احکام میں بھی اختلاف کا ظہور ہوتا ہے اسی وجہ سے فقہاء نے "لَمَسْتُمْ" اور "لَامَسْتُمْ" کے اختلاف قرأت پر دو مسئلے وضو ٹوٹنے کے قرار دیئے ہیں کہ اگر "لَمَسْتُمْ" پڑھا جاوے تو اس صورت میں محض لَمْس (چھونا) کرنے والے کا وضو ٹوٹے گا ورنہ "لَامَسْتُمْ" پڑھنے کی حالت میں لَمْس کرنے والے اور مَلْمُوس (چھوئی گئی) دونوں کا وضو جاتا رہے گا۔ اور اسی طرح پر حائضہ عورت کے بارہ میں "یَطْهُرْنَ" کا اختلاف قرأت خون کے بند ہوتے ہی غسل سے قبل بھی وطی کو جائز بناتا ہے اور ناجائز بھی قرار دیتا ہے۔ علماء نے ایک آیت کے دو طرح پر پڑھے جانے کی بابت ایک عجیب و غریب اختلاف کا بھی ذکر کیا ہے۔ ابو اللیث سمرقندی اپنی کتاب بستان میں دو قول نقل کرتا ہے۔ قول اوّل یہ ہے کہ خداوند کریم نے اُسے دونوں طرح پر فرمایا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نہیں پروردگار عالم نے اُس کلام کو ایک ہی طرح پر ارشاد کیا لیکن اس نے اُس لفظ کے دو طرح پر پڑھے جانے کی اجازت دی ہے۔ اور پھر اُس کے بعد ایک اوسط درجہ اختیار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہر ایک مختلف قرأت کی ایک تفسیر دوسری قراءت کی تفسیر سے متغائر ہو تو سمجھنا چاہئے کہ خداوند عالم نے دونوں ہی طرح پر وہ کلام

فرمایا ہے اور اس حالت میں ان دونوں قرأتوں کو بمنزلہ دو آیتوں کے تصور کیا جائے گا اور اُس کی مثال "حتّٰی یَطَّھَّرْنَ" ہے۔ لیکن اگر اُن دونوں مختلف قرأتوں کی تفسیر ایک ہی ہو مثلاً اَلْبُیُوْتِ اور اَلْبِیُوْتَ۔ تو سمجھنا چاہیئے کہ خدا نے ایک ہی طرح پر اُسے ارشاد کیا ہے اور اُس کے پڑھنے کی اجازت دو طرح پر دی ہے تاکہ ہر ایک قبیلہ اُسے اپنی بول چال کے مطابق پڑھ سکے۔ اور اگر اس مقام پر کسی شخص کی جانب سے یہ سوال ہو کہ جب خداوند پاک نے دو قرأتوں میں سے ایک ہی قرأت کو خود فرمایا ہے تو وہ قرأت کونسی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ کہ قریش کے بول چال کے مطابق ہونے والی قرأت منجانب اللہ تصور کی جائے گی + اور پچھلے زمانہ کے بعض عالموں کا قول ہے " قرأتوں کے اختلاف اور اُن کے تنوع (رنگا رنگی) میں بہت سے فوائد پائے جاتے ہیں منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ امت کے لئے آسانی۔ سہولت۔ اور۔ نرمی۔ بہم پہنچانی مقصود تھی۔ دوم۔ یہ کہ اس امت کی عزت و بزرگی دیگر اقوام کے مقابلہ میں ظاہر کرنی تھی یوں کہ دوسری قوموں کی آسمانی کتابیں سب ایک ہی وجہ پر نازل ہوئی ہیں۔ سوم یہ کہ اُمت مرحومہ کے لئے ثواب کا بڑھانا مدنظر تھا کیونکہ اُمت کے لوگ کلام الٰہی کی قرأتوں کی تحقیق۔ اُس کے ایک ایک لفظ کے ضبط میں لانے۔ یہاں تک کہ مدوں کی مقداریں اور اِمالوں کا تفاوت معلوم کرنے میں بھی سعی کریں گے۔ پھر اُن کے معانی کی جستجو۔ اور ہر ایک لفظ کی دلالت سے حکم و احکام کے استنباط اور۔ توجیہ۔ تعلیل۔ اور ترجیح۔ کو منکشف کرنے میں غور و خوض کر کے بیحد ثواب کے مستحق بنیں گے چہارم یہ کہ خدا کو اپنی کتاب کے راز کا اظہار اور یہ دکھانا مقصود تھا کہ اُس میں باوجود اس قدر بے شمار وجوہ ہونے کے کس طرح اُسے تبدیل اور اختلاف سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ پنجم۔ کتاب اللہ کے ایجاز کے ذریعہ سے اُس کے اعجاز کا حد سے بڑھ کر ہونا عیاں کرنا تھا اس لئے کہ قرأتوں کا تنوع بمنزلہ آیتوں کے ہے اور اگر ہر ایک لفظ کی دلالت ایک علیحدہ آیت قرار دیجاتی تو اُس میں جسقدر طوالت ہوسکتی تھی وہ مخفی نہیں رہتی۔ اسی وجہ سے باری تعالےٰ کا قول "وَاَرْجُلَكُمْ" پیروں کے دھونے اور موزوں پر مسح کرنے کے دو حکموں کے لئے نازل کیا گیا جس کا لفظ تو ایک ہی ہے مگر اعراب کے اختلاف سے دونوں معنے اسی ایک لفظ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور چھٹا فائدہ یہ ہے کہ بعض قرأتیں اس قسم کی ہیں جو دوسری قرأتوں کے اجمال کی تفصیل کرتی ہیں اور اُسے واضح بنادیتی ہیں مثلاً "یَطَّھَّرْنَ" کی قرأت تشدید کے ساتھ اُس کے بالتخفیف پڑھے جانے کے معنے کی وضاحت کردیتی ہے۔ اور "فَامْضُوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ" کی قرأت اس بات کو صاف بتاتی ہے کہ "اِسْعَوْا" کی قرأت سے صرف (معمولی رفتار کے ساتھ) چلنا مراد ہے نہ کہ تیزگامی کے ساتھ جانا + اور ابن عُبَید اپنی کتاب فضائل القرآن میں بیان کرتا ہے۔ "شاذ قرأت سے مشہور

مله اختصار

قرأت کی تفسیر اور اُس کے معانی کی توضیح مقصود ہے۔ مثلاً بی بی عائشہؓ اور بی بی حفصہؓ کی قرأت "والصلاۃ الوسطیٰ صلوٰۃ العصر" ابن مسعودؓ کی قرأت "فاقطعوا ایمانھما" اور جابرؓ کی قرأت "فان اللہ من بعد اکراھھن لھن غفور رحیم" چنانچہ یہ اور اسی شکل کے دوسرے حروف قرآن کی تفسیر کرنے والے بن گئے ہیں۔ اور تابعینؒ سے بھی اسی طرح کی زیادتی تفسیر کلام اللہ میں روایت کی جاتی اور اچھی بات شمار کی جاتی تھی اس لئے جب کہ وہ بڑے بڑے صحابیوں سے منقول ہو تو اُس کا درجہ اور بھی بڑھ جانا چاہئے۔ اور اُس کے بعد وہ زیادتی نفس قرأت میں داخل ہو گئی اس لئے وہ تفسیر سے کہیں بڑھ کر زیادہ اور قوی تر ہو گی چنانچہ ان حروف سے کم از کم جو بات استنباط کی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے تاویل کی صحت معلوم ہو جاتی ہے + اور خود میں نے اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس بات پر نہایت توجہ کی ہے کہ ہر ایک ایسی قرأت کو بیان کر دوں جو مشہور قرأت پر کسی زائد معنے کے بتانے کا فائدہ دیتی ہے +

تنبیہ پنجم۔ شاذ قرأت پر عمل کرنے کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔ امام الحرمین کتاب البرہان اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ "شافعی کے ظاہری مذہب کے لحاظ سے یہ بات ناجائز ہے اور ابو نصر قشیری نے بھی اسی قول کی پیروی کی ہے اور ابن حاجب جو اس قول کو نقل کرتا ہے اُس نے بھی اس پر اعتماد اور وثوق کیا ہے اور باوجود غیر معمول بہا ہونے کے وہ قرآن ضرور ہے مگر ثابت نہیں ہوا اور قاضی ابو طیب۔ قاضی حسین۔ رویانی۔ اور۔ رافعی نے شاذ قرأت کو خبر آحاد کے درجہ میں مان کر اُس پر عمل کرنا درست قرار دیا ہے۔ ابن السبکی نے اپنی کتاب جمع الجوامع اور شرح المختصر میں اس قول کے درست ہونے پر زور دیا ہے اور الاصحاب نے ابن مسعودؓ کی قرأت کے رُو سے چور کا داہنا ہاتھ کاٹنے پر حجت قائم کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی مذہب ہے اور کفارۃ الیمین کے روزے پے در پے رکھنے کی نسبت بھی ابن مسعودؓ ہی کی قرأت کو حجت ٹھیرا کر اُن کا وجوب ثابت کیا ہے۔ کیونکہ ابن مسعودؓ "متتابعات" پڑھا کرتے تھے۔ مگر ہمارے اصحاب (شافعی مذہب والوں) نے اس بات کو حجت نہیں مانا جس کی وجہ اس کے منسوخ ہو جانے کا ثبوت ہے جیسا کہ آگے چلکر اس کا ذکر آئے گا +

(قسم کا کفارہ ۱۲)

تنبیہ ششم۔ قرأتوں کی توجیہ معلوم کرنا ایک اہم اور ضروری امر ہے اور فن کے اماموں نے اس کی جانب توجہ کر کے اس کے بیان میں مستقل کتابیں بھی تصنیف کر دی ہیں۔ منجملہ اُن کتابوں کے چند کتابیں یہ ہیں۔ الحجۃ مصنفہ ابی علی فارسی۔ الکشف مصنفہ مکی۔ الھدایہ مصنفہ مھدوی۔ اور المحتسب فی توجیہ الشواذ مصنفہ ابن جنی + الکواشی بیان کرتا ہے۔ قرأتوں کی توجیہ معلوم کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ وہ مدلول علیہ کی قدر و منزلت پر دلیل بنجائے یا اُس کو ترجیح دیدے۔ مگر اس مقام

جس پر دلالت ہوتی ہے ۱۲

پر ایک امر سے آگاہ بنا دینا بھی ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ دو قرأتوں میں سے کسی ایک کو دوسری قرأت پر اس طرح کی ترجیح دینا کہ وہ اُسے قریب قریب ساقط کر دے ۔ یہ ایک ناپسندیدہ امر ہے اس لئے کہ اُن قرأتوں میں سے ہر ایک قرأت تواتُر کے ساتھ ثابت ہوئی ہے لہذا کسی ایک کی تردید رَوا نہیں ہوسکتی + اور ابو عمرو الزاہد نے کتاب الیواقیت میں ثعلب سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت قرأتوں میں دو اعراب مختلف ہوتے ہیں تو میں اُن میں سے ایک اعراب کو دوسرے اعراب پر فضیلت نہیں دیتا ۔ مگر اور لوگوں کے کلام میں ایسا اتفاق ہو تو وہاں قوی تر اعراب کو فضیلت دے دیتا ہوں " اور ابو جعفر النحّاس کا قول ہے " دیندار لوگوں کے نزدیک سلامت روی کے یہ معنے ہیں کہ جس وقت دو قرأتیں صحیح ثابت ہوں تو یہ بات ہرگز نہ کہی جائے کہ اُن میں سے ایک قرأت زیادہ اچھی ہے کیونکہ وہ سب قرأتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں لہذا جو شخص اس طرح کی بات کہے گا وہ گنہ گار ہوگا ۔ اور بڑے بڑے صحابہؓ اس طرح کی بات کہنے والے کو سخت بُرا تصوّر کرتے تھے + ابو شامۃ کا قول ہے " نِتِّ قرأت پر کتابیں تصنیف کرنے والوں نے " مَلِكِ " اور " مَالِكِ " کی قرأتوں کے بارہ میں دُوُم کو اوّل پر اس قدر ترجیح دی ہے اور اتنا مبالغہ کیا ہے کہ قریب قریب اُنھوں نے "مَلِكِ" کی وجہ قرأت کو ساقط ہی کر دیا ہے ۔ اور دونوں قرأتوں کا ثبوت بہم پہنچنے کے بعد ایسا کہنا کبھی قابلِ تعریف نہیں کہا جا سکتا " اور بعض علماء کا قول ہے کہ اس فن میں شاذ قرأتوں کی توجیہ کرنا مشہور قرأتوں کی توجیہ سے بدرجہا بہتر اور قوی تر ہے " +

خاتمہ ۔ نخعی کا بیان ہے کہ علماء کو یہ کہنا بہت بڑا معلوم ہوتا تھا کہ وہ کہیں " عبداللہ کی قرأت ۔ سالم کی قرأت ۔ اُبیؓ کی قرأت ۔ اور ۔ زید کی قرأت ۔ بلکہ یوں کہا جاتا تھا کہ فلاں اس کو اس وجہ سے پڑھتا تھا اور فلاں اس وجہ سے پڑھا کرتا تھا + نووی کہتا ہے " مگر صحیح یہ ہے کہ ایسا کہنا بُرا نہیں ہے " +

اٹھائیسویں نوع ۔ وقف ۔ اور ۔ ابتداء

ابو جعفر نحّاس ۔ ابن الانباری ۔ الزجاجی ۔ الدّانی ۔ العَمّانی ۔ اور سجاوندی وغیرہ بہت سے لوگوں نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کر دی ہیں ۔ اور واقعی یہ ایک معزز فن ہے اور اسی کے وسیلہ سے معلوم ہوسکتا ہے کہ قرأت کو کس طرح پر اَدا کرنا چاہئے ۔ اور قرأت میں اصل بات اسی کا معلوم کرنا ہے + وقف اور ابتداء کی اصل وہ روایت ہے جس کو نحّاس

نے بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے " نحاس نے کہا " مجھ سے محمد بن جعفر انباری ۔ نے بیان کیا ۔ اُس سے ہلال بن العلاء نے کہا تھا کہ اُس سے اُس کے باپ علاء اور عبداللہ بن جعفر نے دونوں نے کہا " ہم سے عبداللہ بن عمرو الزرقی نے بواسطہ زید بن ابی اُنیسہ کے ۔ قاسم بن عوف البکری کا یہ قول بیان کیا کہ وہ کہتا تھا " میں نے عبداللہ بن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سُنا ہے اُنھوں نے کہا " ہم اپنے زمانہ میں ایک مدت مدید تک اس طرح زندگی بسر کرتے رہے کہ ہم میں کا ہر ایک شخص قرآن حاصل کرنے سے پہلے ہی ایمان لے آتا تھا ۔ اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر سورۃ نازل ہوتی تو ہم سب اُن سے اُس سورۃ کے حلال و حرام کی تعلیم حاصل کرتے اور اُن مقامات کو معلوم کرتے جہاں پر قراءت میں ٹھیرنا سزاوار ہے ۔ جس طرح آج تم لوگ قرآن کی تعلیم حاصل کرتے ہو ۔ اور بلاشبہ آج ہم بکثرت ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جن میں سے کسی ایک کو ایمان لانے سے پہلے قرآن کی تلاوت کا موقعہ نصیب ہوتا ہے اور وہ فاتحۃ القرآن سے لے کر اُس کے خاتمہ تک سب کا سب پڑھ جاتا ہے مگر اُسے اتنی بھی خبر نہیں ہوتی کہ قرآن کا امر کیا ہے نہ وہ اُس کے زجر سے آگاہ ہوتا ہے اور نہ اس بات کو معلوم کرتا ہے کہ قرآن پڑھتے وقت اُس میں ٹھیراؤ (وقف) کے مقامات کون کون ہیں " نحاس کہتا ہے " لہذا یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہؓ اوقاف کی تعلیم بھی اُسی طرح حاصل کرتے تھے جس طرح قرآن کو سیکھتے تھے ۔ اور ابن عمرؓ کا یہ قول کہ " ہم اپنے زمانہ کی ایک مدت تک زندہ رہے " اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر صحابہؓ سے ایک ثابت شدہ اجماع ہے ۔ یعنی اوقاف کی شناخت کے بابت جو کچھ ابن عمرؓ نے فرمایا اُس پر تمام صحابہؓ کا باتفاق عمل درآمد تھا + میں کہتا ہوں ۔ اس قول کو بیہقی نے اپنے سُنن میں بھی بیان کیا ہے ۔ اور علیؓ سے خداوند کریم کے قول " وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا " کی تفسیر میں وارد ہوا ہے کہ اُنھوں نے فرمایا " ترتیل حروف کے عمدہ طور پر ادا کرنے اور وقف (ٹھیراؤ) کے پہچاننے کا نام ہے " + ابن الانباری کہتا ہے " قرآن کی پوری معرفت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ وقف اور ابتداء کی شناخت حاصل ہو " اور نکزاوی کا بیان ہے " وقف کا باب نہایت عظیم الشان اور قدر کے قابل ہے ۔ کیونکہ کسی شخص کو بھی قرآن کے معنوں اور اُس سے احکام شرعی کی دلیلیں مستنبط کرنے کی شناخت اُس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک وہ فواصل (آیتوں) کو نہ پہچانے " اور ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے " چونکہ قاری کے لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ ایک سورۃ یا قصہ کو ایک ہی سانس میں پڑھ جائے اور دو کلموں کے مابین حالتِ وصل میں دم توڑنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ یہ بات بمنزلہ ایک ہی کلمہ کے اثناء میں سانس توڑ دینے کی ہے لہذا واجب ہوا کہ ایسی حالت میں آرام پانے کی غرض سے

سانس لینے کے لئے کسی مقام پر ٹھیراؤ بھی رکھا جائے اور پھر اُس کے بعد دوبارہ ابتداکرنے کے لئے کوئی پسندیدہ مقام متعیّن کرلیا جائے۔ اور یہ بات اُسی شکل میں ٹھیک ہوتی ہے جبکہ اِس وقف سے معنوں میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے اور مفہوم کے سمجھنے میں خلل نہ آئے۔ کیونکہ اِسی طریقہ سے اعجاز کا اظہار اور قصد کا حصول ہوتا ہے چنانچہ یہی باعث ہے کہ اماموں نے وقف و ابتداء کا علم حاصل کرنے اور اُس کی شناخت سیکھنے کی تاکید فرمائی۔ پھر کسی کے کلام سے اُس کے وجوب کی دلیل نکلتی ہے اور ابن عمرؓ کے قول میں اِس کی واضح دلیل موجود ہے کہ وقف کا علم حاصل کرنے پر صحابہؓ کا اجماع (اتفاق) ہے۔ اور ہمارے نزدیک بھی سلف صالح سے اِس علم کی تفصیل اور اِس پر توجہ کرنا صحیح ہی نہیں بلکہ تواتُر کے ذریعہ سے ثابت ہوا ہے مثلاً ایک نہایت سر آور دہ تابعی ابی جعفر یزید بن القعقاع اور اُن کے شاگرد ان رشید امام نافع۔ ابو عمرو۔ یعقوب۔ اور عاصم وغیرہ فنّ قرأت کے اماموں کی باتوں اور طرز عمل سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے اور اُن لوگوں کے اقوال اور ہدایتیں اِس بارہ میں مشہور کتابوں کے اندر موجود ہیں اور یہی باعث ہے کہ بہت سے پچھلے زمانہ کے علماء نے اجازت قرأت دینے والوں پر یہ شرط لگادی ہے کہ وہ جب تک کسی شخص کو وقف اور ابتداء کی شناخت میں بخوبی آزما نہ لیں اُس وقت تک اُسے قرأت قرآن کی سند نہ عطا کریں اور شعبی سے صحیح قول مروی ہے کہ اُس نے کہا "جس وقت تم "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" پڑھو تو یہاں پر اُس وقت تک سکوت نہ کرو جب تک "وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ط" کو بھی نہ پڑھ لو +" اِس قول کو ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے +

فصل

آئمۂ فنّ نے اختلاف اقوال کے ساتھ وقف اور ابتداء کی انواع کے کچھ اصطلاحی نام بھی مقرّر کئے ہیں۔ ابن الانباری کہتا ہے " وقف تین طرح پر ہوتا ہے۔ تام حسن اور قبیح وقفِ تام وہ ہے جس پر ٹھیر کر سانس لینا اور پھر اُس کے بعد سے ابتداء کرنا اچھا ہو اور اُس وقف کا مابعد اُس سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝ ۔ یا قولہ تعالےٰ " أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ " وقف حسن ایسے ٹھیراؤ کو کہتے ہیں کہ وہاں پر ٹھیر جانا تو اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا مناسب نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالےٰ " اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ " کہ اِس کے بعد " رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ " کے ساتھ ابتداء کرنا یوں درست نہیں کہ

وہ اپنے ماقبل کی صفت ہے + اور وقفِ قبیح کی تعریف یہ ہے کہ نہ وہ وقفِ تام ہو اور نہ وقفِ حسن جیسے قولہ تعالےٰ "بِسْمِ اللّٰهِ" میں صرف "بِسْمِ" پر ٹھیر جانا + ابن الانباری کہتا ہے "مضاف الیہ کو چھوڑ کر صرف مضاف پر۔ موصوف کو ترک کر کے محض صفت پر مرفوع کو چھوڑ کے صرف رفع دینے والے کلمہ پر۔ اسی طرح اس کے برعکس۔ پھر ناصب پر بغیر منصوب کے۔ اور اس کے برعکس بھی۔ موکد پر بلا اُس کی توکید کے۔ معطوف پر بغیر معطوف علیہ کے۔ بدل پر بغیر مبدل منہ کے ملائے ہوئے کبھی وقف کرنا درست نہیں اور یہی حالت اِنَّ۔ یا۔ کَانَ۔ یا ظنّ۔ اور اُس کے مانند کلموں کے اسم وخبر کی ہے کہ انہیں سے ہر ایک کے اسم پر بغیر اُس کی خبر کو ملائے ہوئے اور خبر پر بغیر اسم کو ضم کئے ہوئے ہرگز وقف صحیح نہیں ہوتا۔ اور ایسے ہی مستثنےٰ منہ پر بغیر استثناء کے اور موصول پر بلا صلہ کے خواہ وہ اسمی ہو یا حرفی۔ اور نہ فعل پر بغیر اُس کے مصدر کے۔ نہ حرف پر بلا اُس کے متعلق کے۔ اور نہ شرط پر بغیر اُس کی جزاء کے ملائے ہوئے وقف کرنا درست ہے +" اور ابن الانباری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ وقف چار قسمیں ہیں۔ تام مختار۔ کافیٔ جائز۔ حسن مفہوم اور قبیح متروک۔ قسم اوّل یعنی تام اُس وقف کو کہتے ہیں جس کا اپنے مابعد سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اس لئے وہاں پر ٹھیر جانا بہتر ہو اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا درست اور غالباً اس طرح کے اوقاف آیتوں کے خاتموں پر بکثرت پائے جاتے ہیں مثلاً قولہ تعالےٰ "اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝" میں اور کبھی ایسا وقف آیت کے مابین بھی ملتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً" کہ یہاں پر وقف تمام ہے اور بلقیس کی بات پوری ہوگئی۔ پھر اس کے بعد اللہ پاک فرماتا ہے "وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ ۝" اور ایسے ہی "لَقَدْ اَضَلَّنِيْ عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ اِذْ جَآءَنِيْ ط" اس جگہ بھی وقف تمام ہے کیونکہ یہاں پر ظالم اُبَیّ بن خلف کی بات ختم ہوگئی جس کے بعد پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے "وَكَانَ الشَّيْطٰنُ لِلْاِنْسَانِ خَذُوْلًا ط" اور گاہے یہ وقف خاتمہ آیت کے بعد دوسری آیت کے آغاز میں پایا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "مُّصْبِحِيْنَ وَبِالَّيْلِ ط" کہ یہاں پر آکر وقف تمام ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللیل کا عطف معنےٰ پر ہے یعنی اس سے "بالصبح وباللیل" مراد ہے اور اسی طرح "يَتَّكِـُٔوْنَ ۝ وَزُخْرُفًا" میں آیت کا خاتمہ "يَتَّكِـُٔوْنَ" (صبح کو اور رات میں ۱۲) ہے اور وقف آکر "زُخْرُفًا ط" پر ختم ہوا۔ اس لئے کہ یہ اپنے ماقبل پر معطوف ہے۔ اس کے علاوہ ہر ایک قصہ کا آخر۔ اور اُس کے آغاز کا ماقبل۔ ہر ایک سورۃ کا آخیر۔ اور یائے نداء۔ فعل امر۔ فعل قسم۔ اور لام قسم سے پہلے۔ قول اور شرط کو چھوڑ کر۔ تاوقتیکہ جوابِ قسم متقدم نہ ہوا ہو۔ اور۔ کَانَ اللّٰهُ وَمَا كَانَ۔ اور۔ ذٰلِكَ اور

لو ۱۔ یہ سب مقامات بھی وقف تام کے ہیں مگر اُس حالت میں کہ اُن سے پہلے کوئی قسم یا قول یا وہ چیز جو قول کے معنےٰ میں ہو۔ نہ آئے + اور وقفِ کافی لفظ میں منقطع ہوتا ہے اور معنےٰ میں اُس کا تعلق قائم رہتا ہے۔ اِس لئے اُسپر وقف کرنا اچھا ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بھی مناسب۔ مثلاً "حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ اُمَّهٰتُكُمۡ" یہاں پر وقف ہے اور اُس کے مابعد سے ابتداء کی جاتی ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک آیت کا آخری سرا جس کے بعد لامِ کے اِلَّا بمعنےٰ الکن۔ اِنَّ۔ مُشدّد اور مکسور۔ استفہام۔ بَلْ۔ اَلَا۔ مخففہ۔ سین۔ سوف۔ نِعْمَ بِئْسَ۔ اور۔ کَیۡلا۔ واقع ہو۔ جب تک اُن کے پہلے کوئی قسم یا قول نہ آئے تو اُن پر بھی وقف کافی کرنا چاہئے + اور۔ وقف حَسَن وہ ہے جس پر ٹھیر جانا اچھا ہو مگر اُس کے مابعد سے ابتداء کرنا بہتر نہ ہو جیسے "اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ" میں الحمد پر وقف کرنا + اور وقف قبیح وہ ہے جس پر بیٹھنے سے کوئی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے مثلاً "اَلۡحَمۡدُ" اور اس سے بھی بڑھکر قبیح یہ ہے کہ "لَقَدۡ كَفَرَ الَّذِيۡنَ قَالُوۡۤا" پر وقف کر کے پھر "اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الۡمَسِيۡحُ" سے ابتداء کی جائے کیونکہ اِس ابتداء سے کسی معنےٰ کا سمجھ میں آنا محال ہے۔ اور جو شخص جان بوجھکر قصداً ایسا وقف کرے گا وہ بلاشبہ کافر ہو جائے گا۔ اور "فَبُهِتَ الَّذِيۡ كَفَرَ وَاللّٰهُ" اور "فَلَهَا النِّصۡفُ ط وَلِاَبَوَيۡهِ" پر وقف کرنا بھی اسی کے مانند ہے۔ اور پھر اِس سے بھی بڑھکر قبیح تر وقف وہ ہے جو صرف ایجاب کو چھوڑ کر منفی جملہ پر کیا جائے جیسے "لَاۤ اِلٰهَ* اِلَّا اللّٰهُ" اور "وَمَاۤ اَرۡسَلۡنٰكَ* اِلَّا مُبَشِّرًا وَّنَذِيۡرًا" پر (نشان کردہ مقاموں میں۔ مترجم) لیکن اگر سانس لینے کے لئے ایسے مقاموں پر مجبوراً رُکنا پڑے تو یہ جائز ہے مگر دوبارہ پڑھتے ہوئے ماقبل کو مابعد سے وصل کرلے تو بہتر ہے ورنہ کوئی مضائقہ نہیں +" اور السّجاوندی کہتا ہے "وقف کے پانچ مرتبے ہیں۔ لازم۔ مطلق۔ جائز۔ کسی وجہ سے مُجَوَّز۔ اور۔ ضرورتاً رخصت (اجازت ۱۲) دیا گیا + وقف لازم وہ ہے کہ اگر اُس کے دونوں مفصول کنارے ملا دئے جائیں تو مطلب ہی بدل جائے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمَا هُمۡ بِمُؤۡمِنِيۡنَ ۘ" اِس جگہ پر وقفِ لازم ہے کیونکہ اگر اِس کو قولہ تعالےٰ "يُخٰدِعُوۡنَ اللّٰهَ" کے ساتھ ملا دیا جائے تو اِس سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ آخری جملہ قولہ تعالےٰ "بِمُؤۡمِنِيۡنَ" کی صفت ہے اور اُن سے فریب سازی منتفی (دور) ہو جائیگی اور ایمان خالص بلاکسی شائبہ مکر و فریب کے قرار پا جائے گا جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ "مَا هُوَ بِمُؤۡمِنٍ مُّخَادِعٍ" (وہ دھوکے باز مومن نہیں ۱۲) + اور اسی کی دوسری مثال قول باری تعالےٰ "لَا ذَلُوۡلٌ تُثِيۡرُ الۡاَرۡضَ" ہے اس واسطے کہ یہاں پر تُثِيۡرُ کا جملہ ذَلُوۡلٌ کی صفت واقع ہوا ہے اور ذَلُوۡلٌ حَیزِ نفی میں داخل ہے جس کی مراد یہ ہے کہ وہ گائے "ذَلُوۡلٌ" زمین کو جوتنے والی نہیں ہے" اور پہلی

آیت میں مقصد یہ ہے کہ ایمان کی نفی کے بعد فریب دہی کو ثابت کیا جائے + یا مثلاً " سُبْحٰنَهٗۤ اَنْ یَّكُوْنَ لَهٗ وَلَدٌ " کہ اگر اس کو قول باری تعالٰے " لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ " کے ساتھ ملادیں تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ آخری قول وَلَدٌ کی صفت ہے اور جس وَلَد کی نفی کی گئی ہے وہ اس صفت کے ساتھ موصوف لڑکا ہے جو زمین و آسمان کی تمام موجودات کا مالک و خالق ہو۔ حالانکہ یہاں پر مطلقاً خدا کی ذات سے کسی فرزند کی نفی مراد ہے۔ وقف مطلق اُسے کہتے ہیں جس کے مابعد سے ابتداء کرنا اَحسن ہو جیسے وہ اسم جس سے جملہ کی ابتدا کی جاتی ہے مثلاً " اَللّٰهُ یَجْتَبِیْۤ " یا وہ فعل جو جملہ مستانفہ میں آتا ہے جس طرح " یَعْبُدُوْنَنِیْ لَا یُشْرِكُوْنَ بِیْ شَیْـًٔا۔ سَیَقُوْلُ السُّفَهَآءُ اور سَیَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ یُّسْرًا " اور۔ مفعول محذوف۔ مثلاً " وَعْدَ اللّٰهِ ط سُنَّةَ اللّٰهِ " اور۔ شرط جیسے " مَنْ یَّشَاِ اللّٰهُ یُضْلِلْهُ " اور استفہام کے ساتھ اگرچہ مقدر ہی کیوں نہ ہو جس طرح " اَتُرِیْدُوْنَ اَنْ تَهْدُوْا " تُرِیْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْیَا " اور نفی کے ساتھ شروع ہونے والے جملہ میں جیسے " مَا كَانَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ اِنْ یُّرِیْدُوْنَ اِلَّا فِرَارًا " مگر یہ اُس حیثیت میں ہوتا ہے جب کہ یہ تمام وجوہ کسی قولِ سابق کے مقتضے نہ ہوں۔ وقفِ جائز۔ اُس کو کہتے ہیں جس میں وصل اور فصل دونوں روا ہوں جس کی وجہ طرفین کا دونوں موجبوں کی خواہش کرنا ہے۔ مثلاً " وَمَاۤ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ط " میں کہ اس کے بعد واو عاطفہ واقع ہونا اس امر کا مقتضے ہے کہ مابعد کو اس کے ساتھ وصل کیا جائے۔ اور مفعول کا فعل پر مقدم کرنا نظمِ کلام کا منشاء ہے جس کی وجہ سے فصل جائز ہوگا کیونکہ عبارت کی مراد " وَیُوْقِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ " ہے۔ اور وقف مجوز لوجہٍ۔ یہ ہے کہ جس طرح " اُولٰٓىِٕكَ الَّذِیْنَ اشْتَرَوُا الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا بِالْاٰخِرَةِ " میں اس کے مابعد کے جملہ " فَلَا یُخَفَّفُ عَنْهُمُ " کا حرف " فَا " کے ساتھ آغاز ہونا سببیۃ اور جزا کا مقتضے ہے اور اس وجہ سے اُس کا وصل واجب ہے۔ اور مابعد کے جملہ مستانفہ میں فعل کا پہلے آنا فصل کی ایک وجہ بھی بہم پہنچاتا ہے۔ اور وہ وقف جس کی اجازت بوجہ ضرورت دے دی جاتی ہے اس قسم کا ہوتا ہے جس کا مابعد کسی حالت میں اپنے ماقبل سے مستغنی نہ ہو مگر سانس ٹوٹ جانے یا کلام کے طول کی وجہ سے وہاں ٹھیر جانے کی اجازت ہے اور دوبارہ پلٹ کر وصل کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ اُس کا مابعد ایک مفہوم جملہ ہے مثلاً قولہ تعالٰے " وَالسَّمَآءَ بِنَآءً " کہ اس کے بعد قولہ تعالٰے " وَاَنْزَلَ " سیاق کلام سے مستغنی نہیں ہوتا جس کی علت یہ ہے کہ " اَنْزَلَ " کا فاعل وہ ضمیر ہے جو اپنے ماقبل کی طرف عود کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ مابعد کا جملہ پوری طرح سمجھ میں بھی آتا ہے اور اس لئے اُسے ماقبل سے وصل کرنے کی حاجت نہیں رہتی + اور اب رہے وہ

مقامات جن پر وقف کرنا جائز ہی نہیں تو وہ حسب ذیل ہیں:- شرط پر بغیر اُس کی جزا کے - اور مُبتداء پر بغیر اُس کی خبر کے یا اسی کے مانند اور چیزیں بھی + اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قرآن میں وقف آٹھ قسموں کے پائے جاتے ہیں:- تام - مشابہ تام - ناقص - مشابہ ناقص حسَن - مشابہ حسَن - قبیح - اور مشابہ قبیح + اور ابن الجزری کہتا ہے "وقف کے اقسام میں لوگوں نے جو کچھ بیان کیا ہے اُن بیانات میں سے اکثر بیانات بالکل غیر منضبط اور غیر منحصر ہیں - اور میں نے اس نوع کو قاعدہ کلّیہ کے تحت میں لانے کی نسبت سب سے زیادہ دلنشین بات یہ کہی ہے کہ وقف کی تقسیم صرف اختیاری اور اضطراری کی دو قسموں پر مناسب ہے کیونکہ کلام کی دو ہی صورتیں ہوتی ہیں - یا تو وہ ٹھیراؤ کی جگہ پر تمام ہو جائے گا اور یا تمام نہ ہوگا اس لئے اگر کلام تمام ہو جائے تو وہاں پر وقف کرنا اختیاری ہوگا - اور کلام کا تام ہونا بھی دو صورتوں میں سے ایک صورت سے خالی نہ ہوگا یعنی یا تو وہ کلام اِس قسم کا ہوگا جیسے اپنے مابعد سے بالکل کوئی تعلق ہی نہ ہو نہ لفظ کی رُو سے اور نہ معنے کی جہت سے لہذا جس وقف کا نام ہی اُس کے مطلقاً تام اور کامل ہونے کے باعث اُس پر وقف کیا جائے گا اور اُس کے مابعد سے نئے کلام کی ابتداً درست ہوگی + ابن الجزری نے اس کی مثال وہی دی ہے جس کو ہم پیشتر وقف تام کے بیان میں درج کر آئے ہیں - پھر وہ کہتا ہے" اور کبھی وقف کسی تفسیر - اعراب - اور - قرأۃ - میں تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر وغیرہ کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا - مثلاً " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ " یہ وقف اس حالت میں تام ہے کہ اس کا مابعد جملہ مستانفہ ہو - اور مابعد کے جملہ معطوفہ ہونے کی حالت میں تام نہیں - یا جیسے سورتوں کے آغاز کہ اُن پر اُس وقت وقف کرنا تام ہو سکتا ہے جب کہ اُن کو مُبتداء کا اعراب دیا جائے اور اُن کی خبر محذوف مانی جائے یا اِسکے برعکس یعنی مبتداء محذوف اور خبر مذکور تسلیم کی جائے جیسے " الٓمٓ - هٰذِهٖ " یا " هٰذِهٖ الٓمٓ " یا جب کہ اُن کو " قُلْ " مقدر کا مفعول بنایا جائے گا تو اس شکل میں اُن پر وقف کرنا غیر تام ہوگا بجائیکہ اُن کے مابعد ہی اُن کی خبر بھی مانی جائیں + یا مثلاً " مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا " پر وقف کرنا اُس حالت میں تام ہے جب کہ " اتَّخِذُوا " کسرہ خاء کے ساتھ پڑھا جائے اور اُسے فتحۂ خاء کے ساتھ پڑھنے کی حالت میں یہاں وقف کافی ہوگا - اور مثلاً " إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ " کہ یہاں جس نے اس کے مابعد آنے والے اسم کریم " اللَّهُ " کو رفع پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقفِ تام ہے - اور جو شخص اسم ذات کو کسرہ دیکر " اللَّهِ " پڑھتا ہے اُس کے نزدیک وقفِ حسَن + اور گاہے کئی ایک وقفِ تام میں ایک دوسرے پر فضیلت ہوتی ہے اس کی مثال " مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۞ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۞ " ہے اس میں دونوں وقف تام ہیں لیکن

پہلا وقف بہ نسبت دوسرے کے اَتَم ہے ـــــ اس واسطے کہ وہ (دوسرا) اپنے مابعد کے ساتھ خطاب کے معنوں میں شریک پایا جاتا ہے اور اوّل میں یہ بات نہیں۔ اور اسی طرح کے وقف کا بعض لوگوں نے مشابہ تام نام رکھا ہے۔ اور بعض وقف تام اس طرح کے ہوتے ہیں کہ اُن کا مستحب ہونا معنےٰ مقصود کے بیان کی غرض سے زیادہ مُوکّد ہوتا ہے اور اسی کا نام سجاوندی نے وقف لازم قرار دیا ہے۔ اور اگر اُس کو مابعد کے ساتھ کوئی تعلق ہوگا تو یہ دو صورتوں میں ایک سے خالی نہیں ہو سکتا یعنی یا وہ تعلق صرف معنےٰ کی جہت سے ہوگا تو اُس کو وقف کافی کہیں گے اس لئے کہ اُس پر اکتفا کرلیگئی ہے اور وہ اپنے مابعد سے اور اُس کا مابعد اُس سے مستغنی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ ط" اور "وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ط" اور "عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ ط" وغیرہ۔ اور وقف کفایت میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے بڑھ چڑھکر ہوتا ہے جس طرح اُس کے تام ہونے میں ذکر کیا گیا۔ اور اُس کی مثال یہ ہے کہ "فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ ط" یہاں پر وقف کافی ہے "فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا ط" یہاں اُس سے بڑھ کر کافی ہے اور "بِمَا كَانُوْا يَكْذِبُوْنَ ○" پر دونوں مذکورۂ بالا مقاموں سے کہیں بڑھکر وقف اکفیٰ ہے۔ پھر گاہے کسی تفسیر۔ اعراب۔ اور۔ قرأۃ۔ کے لحاظ سے وقف کافی ہوتا ہے اور کبھی دوسری ایسی ہی وجوہ کے اعتبار سے نہیں بھی ہوتا۔ جس طرح قول باریتعالےٰ "يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ" کہ اگر اس کے مابعد کا "مَا" نافیہ قرار دیا جائے تو یہاں وقف کافی ہوگا ورنہ اس کو موصولہ قرار دینے کی صورت میں وقف حَسَن ہو جائے گا۔ اور "بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ" کا وقف کافی ہے اگر اُس کے مابعد کو مُبتداء کا اعراب دیا جائے اور "عَلٰى هُدًى" اُس کی خبر قرار دیجائے۔ اور اگر اس کو "اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ" یا "وَالَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ" کی خبر بنایا جائے تو اس جگہ وقف حَسَن ہوگا۔ اور "وَنَحْنُ لَهٗ مُخْلِصُوْنَ" پر وقف کرنا کافی ہے اگر "اَمْ تَقُوْلُوْنَ" کو صیغۂ حاضر کے ساتھ پڑھا جائے لیکن اگر صیغۂ غائب کے ساتھ اس کی قرأۃ کی جائے تو پھر یہاں پر وقف حَسَن ہوگا۔ اور "يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ط" میں جس نے اس کے بعد فَيَغْفِرُ اور وَيُعَذِّبُ کو رفع کے ساتھ پڑھا ہے اُس کے نزدیک وقف کافی ہے اور جس نے اُن کو جزم دیکر قرأۃ کی ہے وہ وقف حَسَن مانتا ہے۔ لیکن اگر ماقبل اور مابعد کا تعلق لفظ کی جہت سے ہو تو ایسے مقام پر ٹھیرنے کا نام وقف حَسَن رکھا جاتا ہے اس واسطے کہ وہ فی نفسہٖ حَسَن اور مفید ہے اُس پر ٹھیر جانا روا ہے اور اس کی حاجت نہیں کہ اُس کے مابعد کے ساتھ ابتدا کی جائے کیونکہ تعلق لفظی کا پایا جانا اس بات کو غیر مناسب ٹھیراتا ہے البتہ اگر وہ ماقبل آیت کا آخری سرا ہو تو وہاں وقف کرنے کے بعد مابعد سے

ابتداء کرنا اکثر اہل اَداء کے نزدیک مختار (پسندیدہ) ہے کیونکہ اس کا ثبوت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے آیا ہے اور بی بی اُم سلمہؓ کی اُس حدیث میں جو آگے چلکر ذکر ہوگی یہ بات مذکور ہے۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک تقدیر پر وقف حَسَن ہوتا ہے اور دوسری تقدیر پر کافی یا تام ہو جاتا ہے جیسے "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ ط" پر وقف کرنا اس اعتبار سے حَسَن ہے کہ اُس کے مابعد کو نعت قرار دیا جائے۔ اور اگر اُس کو باعتبار قطع خبرِ مقدر اور مفعول مقدر مانا جائے تو وقف کافی ہوگا۔ ورنہ جس حالت میں وہ مُبتدا بنایا جائے اور "اُولٰٓئِكَ" کو اُس کی خبر گردانیں تو پھر یہاں وقف تام ہوگا + اور وقف اضطراری کی یہ صورت ہے کہ کلام پورا نہ ہو۔ اِس ٹھیراؤ کو قبیح بھی کہتے ہیں عمداً اِس پر وقف کرنا ہرگز جائز نہیں۔ ہاں کوئی ضرورت آپڑے جیسے سانس ٹوٹ جانا یا کوئی ایسی ہی دوسری بات تو خیر وقف کرلیں۔ کیونکہ ایسی جگہ وقف کرنے سے معنے بگڑ جاتے ہیں یا اُس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اِس کی مثال "صِرَاطَ الَّذِيْنَ" ہے کہ یہاں پر وقف کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور بسا اوقات وقف اضطراری میں بعض اوقاف بہ نسبت بعض اِس وضع کے دوسرے اوقاف کے بہت بُرے ہوتے ہیں۔ مثلاً "فَلَهَا النِّصْفُ وَلِاَبَوَيْهِ" کیونکہ اِس سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ میّت کے ماں باپ اُس کی بیٹی کے ساتھ نصف ترکہ میں شریک ہوتے ہیں۔ اور اِس سے بڑھکر بُرا یہ ہے کہ "اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيٖٓ" اور "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّيْنَ" اور "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ" پر وقف کریں + یہاں تک وقفِ اختیاری اور وقفِ اضطراری کے احکام بیان کئے گئے اور اب ابتداء کی نسبت یہ بات قابلِ لحاظ ہے کہ وہ ہر حالت میں اختیاری ہوتی ہے کیونکہ اُس کی حالت وقف کی حالت سے بالکل الگ ہے۔ وقف تو کسی ضرورت سے ہوتا ہے اور ابتداء کی کچھ حاجت نہیں پڑتی لہذا جب تک کوئی مقام ایسا نہ ہو جو مستقل بالمعنےٰ اور مقصود کو پورا کرنے والا پایا جائے اُس وقت تک وہاں سے ابتداء کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابتداء بھی اقسام کے لحاظ سے وقف کی طرح چار قسموں پر تقسیم ہوسکتی ہے۔ اور بحسب تمام۔ غیر تام فساد معنے۔ اور درستی معنےٰ کمال ہونے کے تمام۔ کافی۔ حَسَن اور قبیح۔ کے متفاوت درجے رکھتی ہے۔ مثلاً آیۃ کریمہ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ الآية" میں "وَمِنَ" پر وقف کرکے "النَّاس" کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح ہے اور "مِنَ" ہی سے ابتداء کرنا تام ہے۔ پھر اگر "مَنْ يَّقُوْلُ" پر وقف کیا جائے تو "يَقُوْلُ" سے ابتداء کرنا بہ نسبت "مَنْ" سے ابتداء کرنے کے اَحْسَن ہے۔ اور اِسی طرح "خَتَمَ اللّٰهُ" پر وقف کرنا قبیح ہے اور پھر "اللّٰهُ" سے ابتداء کرنا اور بھی بدتر۔ ہاں "خَتَمَ" سے ابتداء کیا جانا کافی ہے۔ "عُزَيْرُ بْنُ اللّٰهِ" اور "الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ" پر وقف کرنا قبیح اور "ابْنُ"

کے ساتھ ابتداء کرنا قبیح تر ہے۔ پھر "عُزَيْزُ"۔ اور "الْمَسِيْحُ" سے ابتداء کرنا اور بھی سخت بُرا ہے۔ اور اگر "مَا وَعَدَنَا اللهُ" پر بضرورت وقف کردیا جائے تو اس کے بعد اسم ذات (اللہ) سے ابتداء کرنا بہت بُرا ہے اور "وَعَدَنَا" سے ابتداکرنا اور بھی سخت بُرا۔ اور "ما" سے ابتداء کرنے کی قباحت اس قدر زائد ہے کہ اُس کی کوئی حد ہی نہیں۔ پھر کبھی حالت میں وقف تو حَسَن ہوتا ہے لیکن اُس لفظ سے ابتداکرنا بُرا ہے۔ مثلاً "يُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَإِيَّاكُمْ" کہ اس پر وقف کرلینا اچھا ہے لیکن اس سے ابتداء کرنا بوجہ فسادِ معنیٰ کے نہایت بُرا کیونکہ اس صورت میں معنے یوں ہو جاتے ہیں جیسے کہ خدا پر ایمان لانے سے ڈرایا جائے + اور کبھی ایک جگہ وقف کرنا قبیح ہوتا ہے مگر وہیں سے ابتداء کرلینا بہتر ہے مثلاً "مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هٰذَا" کہ یہاں "هٰذَا" پر وقف کرنا قبیح ہے کیونکہ اس طرح سے وہ مبتدا اور خبر میں جدائی ڈال دیتا ہے اور یہ وہم دلاتا ہے "هٰذَا" کا اشارہ مَرْقَدَ کی جانب ہے۔ مگر "هٰذَا" سے ابتداء کرنا کافی اور تام ہے کیونکہ وہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے +

تنبیہات

تنبیہ اوّل: علمائے کا قرأت کا یہ کہنا کہ مضاف پر بغیر مضاف الیہ کو ملائے ہوئے یا ایسے ہی اور امور مذکورہ میں وقف کرنا جائز نہیں۔ اس کی بابت ابن الجزری کہتا ہے کہ "اُس سے اُن کی مراد اَدائے کلام کا جواز ہے اور یہ جواز ادائی ہی قراۃ اور تلاوت میں اچھا معلوم ہوتا ہے۔ ورنہ اُن کا یہ مقصد نہیں کہ ایسا وقف حرام یا مکروہ ہے۔ مگر ہاں جس حالت میں کہ اس طرح کے وقف سے قرآن کی تحریف اور خداوند پاک کے مقرر کئے ہوئے معنےٰ کا بدلنا مقصود ہو تو اُس وقت ایسے امر کا مرتکب گناہ گار ہونا تو الگ رہا کافر ہو جاتا ہے +

تنبیہ دوم۔ ابن الجزری کا قول ہے "بعض خواہ مخواہ عرب بننے والے۔ اور چند قاری لوگ۔ اور کچھ خود غرض اشخاص نے جن تکلفات اور بناوٹوں کو دخل دیکر بکثرت وقف قرار دے لئے ہیں وہ سب مقامات ایسے صحیح وقف اور ابتداء کے ہرگز نہیں ہیں جہاں پر عمداً ٹھیر جانا سزاوار ہو۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ کامل تر معنےٰ اور مناسب ترین وجوہ وقف پر خوب غور کرکے پھر جو ٹھیک معلوم ہو اُسپر عمل کیا جائے۔ مثلاً "وَارْحَمْنَا اَنْتَ" پر وقف کرکے "مَوْلٰنَا فَانْصُرْنَا" سے ابتداء کرنا اور نداء کے معنےٰ مراد لینا۔ یا "ثُمَّ جَاءُوْكَ يَحْلِفُوْنَ" پر وقف کرکے "بِاللهِ اِنْ اَرَدْنَا" سے اور "يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ" پر ٹھیر کر "بِاللهِ اِنَّ الشِّرْكَ" سے قسم کے معنےٰ اخذ کرکے ابتداء کرنا۔ یا جس طرح "وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ" پر وقف اور

اَللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ " سے ابتداء - اور " فَلَاجُنَاحَ " پر وقف - اور " اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا " سے ابتداء کرنا - کہ یہ سب بناوٹ اور فضول رَدّو بدل ہے اور اِس سے خواہ مخواہ کلمات کو اُن کی جگہ سے ہٹا کر تحریف کرنا لازم آتا ہے +

تنبیہ سوم - آیتوں کے بڑے ہونے - قصّوں کے دراز ہونے - اور جملہ ہائے معترضہ وغیرہ میں - اور کئی قراٰتوں کو جمع کرنے اور قراءت تحقیق و تنزیل پڑھنے کی حالتوں میں بہت سی اِس طرح کی باتیں معاف ہوتی ہیں جو اُن کے علاوہ دوسری حالتوں میں قابلِ معافی تصور نہیں ہوتیں اِس لئے کہ بسا اوقات اسباب مذکورۂ بالا میں سے کسی وجہ سے وقف اور ابتداء کو جائز رکھا جاتا ہے مگر اِن کے علاوہ کسی دیگر سبب سے جائز نہیں ہوتا - اور اسی قسم کے وقف کو سجاوندی نے مُرَخَّص بضرورت کے نام سے موسوم کیا ہے اور اُس کی مثال میں قول باری تعالےٰ " وَالسَّمَاءَ بِنَاءً " کو پیش کیا ہے - ابن الجزری کہتا ہے " اور بہتر یہ تھا کہ ایسے وقف و ابتداء کی تمثیل میں آیات " قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ " اور " وَالنَّبِيّٖنَ " اور " وَاَقَامَ الصَّلٰوةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ " اور " عٰهَدُوْا " اور " قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ " کی آیتوں کو آخرِ قصّہ تک " پیش کیا ہوتا + اور کتاب مستوفےٰ کا مصنّف بیان کرتا ہے کہ علمائے نحو کتاب اللہ (تنزیل) میں جہاں تک وقفِ تام کا امکان ملے وہاں تک وقف ناقص کرنا بُرا تصور کرتے ہیں - اِس لئے اگر کلام طویل ہو جائے اور اُس کے مابین کوئی وقفِ تام کا موقع نہ ملے تو اِس حالت میں وقفِ ناقص کو لے لینا اچھا ہے - اور اُس کی مثال سورۃ الجن ہے - کہ اگر اُس میں قول تعالےٰ " قُلْ اُوْحِيَ اِلَيَّ " کے بعد " اِنَّ " مکسورۃ پڑھا جائے تو قول تعالےٰ " فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا ۙ " تک اور " اَنَّ " مفتوحہ پڑھنے کی حالت میں قول تعالےٰ " كَادُوْا يَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِ لِبَدًا ؕ " تک قصّہ کی طوالت چلی گئی ہے لہٰذا یہاں وقفِ ناقص کا استعمال بھی بُرا نہیں تصور کیا جاتا + اور اسی کا قول ہے " اور بہت سی باتیں وقفِ ناقص کو حَسَن بھی بنا دیتی ہیں - منجملہ اُن کے ایک یہ صورت ہے کہ وقف ایک طرح کے بیان (وضاحت) کی غرض سے کیا جائے جیسے " وَلَمْ يَجْعَلْ لَّهٗ عِوَجًا " یہاں پر وقف کرنا اِس بات کو عیاں کرتا ہے کہ " قَيِّمًا " اُس سے جدا ہے اور یہ کہ وہ تقدیم کی نیت میں حال ہے - یا مثلاً " وَبَنٰتُ الْاُخْتِ " پر ٹھیر جانا - تاکہ نسبی اور سببی تحریم میں فصل کیا جا سکے - دوسری حالت یہ ہے کہ خود کلام ہی وقف پر مبنی ہو جس طرح " يٰلَيْتَنِيْ لَمْ اُوْتَ كِتٰبِيَهْ وَلَمْ اَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ؕ " ابن الجزری کہتا ہے " جس طرح مذکورۂ بالا اسباب سے کبھی وقف کر لینا معاف ہوتا ہے ایسے ہی بعض اوقات چھوٹے چھوٹے جملوں میں اور جب کہ کوئی لفظی تعلق نہ ہو وہاں وقف کر لینا غیر قابلِ معافی جرم بھی ہوتا ہے - جس طرح " وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْكِتٰبَ "

اور " وَاٰتَیْنَا عِیْسَی ابْنَ مَرْیَمَ الْبَیِّنٰتِ " کی آیتوں میں " بِالرُّسُلِ " اور " الْقُدُسِ " پر نزدیک ہی وقف موجود ہونے کے باوجود پھر بھی ٹھیر جانا کبھی جائز نہیں۔ اور اسی طرح وقف میں ازدواج (جوڑا ہونے) کا بھی خیال کیا جاتا ہے چنانچہ قابل وقف جملہ کا وصل اُسی کی مانند دوسرے ایسے جملہ سے کر دیا جاتا ہے جس کے آخر میں بات کا پورا ہو جانا محسوس ہوتا ہو۔ مثلاً " لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ " اور " فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ " کو " وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ " سے ملاکر۔ اور " يُوْلِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ " کو " وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ " سے اور " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ " کو " وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا " سے وصل کر کے بوجہ اُن کے مزدوج (مانند) ہونے کے اُن کا تعلق مابعد سے بحیثیت لفظ منقطع کر دیا گیا +

تنبیہ چہارم۔ اور گاہے ایک حرف اور دوسرے حرف دونوں پر وقف کرنا جائز ٹھیرلتے ہیں "اس طرح کے دونوں وقفوں کے مابین تضاد کے اعتبار سے مُراقبت (رقابت باہمی۔ اصطلاح ہے) ہوتی اس لئے اگر پہلے لفظ پر وقف کر لیا گیا تو دوسرے لفظ پر وقف کرنا ممتنع ہوگا۔ مثلاً جو شخص " لَا رَيْبَ " پر وقف کرنا جائز ٹھیراتا ہے وہ " فِيْهِ " پر اور جس کے نزدیک " فِيْهِ " پر وقف جائز ہے وہ " لَا رَيْبَ " پر وقف کرنا جائز نہیں مانتا۔ اور یہی حالت " وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ " پر وقف کرنے کی ہے اس لئے کہ اُس کے اور " كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ " کے مابین مراقبت ہے۔ نیز۔ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗ إِلَّا اللّٰهُ " اور " وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ " کے مابین یہی امر پایا جاتا ہے + ابن الجزری کہتا ہے "سب سے پہلے وقف میں مراقبت ہونے پر جس شخص نے آگاہ بنایا وہ ابو الفضل رازی ہے اور اُس نے وقف کی اس قسم کو علم عروض کی اصطلاح " مراقبۃ " سے اخذ کیا + (دو ایسے سببوں کا جمع ہونا جن میں سے ایک کا ضرور ہی سقوط ہو جاتا ہے ۱۲)

تنبیہ پنجم۔ ابن مجاہد کا قول ہے۔ وقف کرنے کے بارہ میں کلام تام پر صرف وہی نحوی شخص ٹھیرے گا جو تمام قرأتوں۔ تفسیر۔ قصص اور اُن کے ایک دوسرے سے جدا کر سکنے کا عالم ہو اور اُس زبان کو بھی بخوبی جانتا ہو جس میں قرآن کا نزول ہوا ہے "+ ابن مجاہد کے علاوہ کسی اور شخص کا بیان ہے " اور اسی طرح اُس وقف کرنے والے کو علم فقہ کا واقفکار ہونا بھی ضروری ہے۔ اور اسی وجہ سے جس کے نزدیک نیک چلن عورت پر الزام لگانے والے کی شہادت باوجود اُس کے اپنے اس فعل سے توبہ کر لینے کے بھی قبول نہیں کی جا سکتی۔ وہ خداوند کریم کے قول " وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا " پر پہنچ کے وقف کرے گا۔ جن لوگوں نے اس امر کی تصریح کی ہے اُن میں سے ایک شخص نکزاوی بھی ہے چنانچہ وہ کتاب الوقف میں بیان کرتا ہے " قاری کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم فقہ کے بعض مشہور اماموں کے مذاہب کا بھی جاننے والا اور اس سے وقف

ابتداء کی معرفت میں اعانت حاصل ہوتی ہے اس واسطے کہ قرآن میں بہت سی جگہیں ایسی ہیں جہاں پر اُن آئمہ میں سے بعضوں کے مذہب پر وقف کرنا سزاوار ہے اور چند دوسرے اماموں کے مذہب کی رو سے ناجائز بھی۔ اور علم نحو اور اُس کے تقدیرات کے جاننے کی یوں ضرورت ہے کہ مثلاً جو شخص "مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ" کو اغراء[1] کے لحاظ سے منصوب پڑھتا ہے وہ اُس کے ماقبل پر وقف کرے گا اور جو اُس کو اُس کے ماقبل کا معمول بناتا ہے اُسے وہاں وقف کرنے کی حاجت نہ ہوگی۔ اور قرأتوں کا علم رکھنے کی یوں ضرورت ہے کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ کبھی ایک قرأت میں وقف تام ہوتا ہے اور دوسری قرأت میں نہیں ہوتا۔ اور فنِ تفسیر سے باخبر ہونے کی یوں حاجت ہے کہ اگر قرآن کا پڑھنے والا "فَاِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً ط" پر وقف کرے گا تو اس کے یہ معنے ہونگے کہ اُن پر (بنی اسرائیل پر) حرام کئے جانے کی مدت چالیس سال تھی۔ لیکن اگر وہ "عَلَيْهِمْ" پر وقف کر دے گا تو اُس کے یہ معنے ہو جائیں گے کہ تحریم کی مدت ابدی اور دائمی تھی حالانکہ "تیہ" (صحرا میں سرگردانی) کا زمانہ چالیس ہی سال تھا۔ اور اس طرح کا وقف تفسیر کی جانب راجح ہوا۔ پھر اس کے ماسوا ہم پہلے اس بات کو بھی بیان کر آئے ہیں کہ کبھی ایک تفسیر اور اعراب کے لحاظ سے وقفِ تام ہوتا ہے اور دوسری تفسیر اور اعراب کے اعتبار پر تام نہیں ہوتا اس لئے بھی تفسیر کا معلوم کرنا ایک لازمی امر ہے۔ اور معانیِ قرآن سے واقف ہونے کی ضرورت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے کیونکہ کلام کے مقاطع کا معلوم کرنا اُسی پر موقوف ہے۔ جس طرح کہ قول باری تعالےٰ "وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ ط اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ" اس میں "اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ" جملہ مستانفہ ہے نہ کفّار کا مقولہ۔ اور قول تعالےٰ "فَلَا يَصِلُوْنَ اِلَيْكُمَا بِاٰيٰتِنَا" پر وقف کر کے "اَنْتُمَا" سے ابتداء کرنا چاہئے۔ مگر شیخ عزالدین کا قول ہے "بہتر یہ ہے کہ "اِلَيْكُمَا" پر وقف کیا جائے کیونکہ غلبہ کی اضافت آیات کی جانب موسیٰؑ اور ہارونؑ دونوں کی طرف "لَا يَصِلُوْنَ" کی اضافت کرنے سے بدرجہا بہتر و برتر ہے یونکہ آیات سے عصا اور اُس کی صفتیں مراد ہیں اور اُسی کے ذریعہ سے اُن دونوں صاحبوں نے جادوگروں پر غلبہ حاصل کیا تھا مگر فرعون کو اُن تک پہنچنے سے روکا نہیں گیا۔ اور اسی طرح قول تعالےٰ "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ" پر وقف کر کے پھر "وَهَمَّ بِهَا" سے ابتدا کرنا چاہئے اس لئے کہ یہاں پر معنٰی مقصود "لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ لَهَمَّ بِهَا"[2] ہیں اور اس صورت میں "وَهَمَّ بِهَا" "لَوْلَا" کا جواب مُقدم بنکر یوسف علیہ السّلام کے زلیخا پر مائل ہو جانے کا قصہ ہی سرے سے اُڑا دیتا ہے اور اُن کو ایسے غیر معصومانہ خطرہ سے بری الذمہ بنا دیتا ہے +

[1] نحویوں کے نزدیک اَلْزِمْ فعل مقدر کے معمول کو کہتے ہیں اور وہ تحذیر کی طرح مکرر ہوتا ہے ۱۲

[2] اگر وہ (یوسفؑ) اپنے خدا کی بُرہان نہ دیکھتا تو بیشک اُس (زلیخا) پر فریفتہ ہو جاتا ۱۲

غرضیکہ یہ مثالیں بتاتی ہیں کہ معنیٰ کی شناخت وقف کے بارہ میں ایک بڑی اصل ہے +

تنبیہ ششم۔ ابن برہان نحوی قاضی ابو یوسف امام ابی حنیفہؒ کے شاگرد رشید کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اُن کی رائے میں قرآن میں وقف کئے جانے کی جگہوں کو اندازہ کے ساتھ تام۔ ناقص۔ حسنؔ۔ اور قبیح۔ ٹھیرانا اور اُن کے اپنی طرف سے یہ نام تجویز کرنا۔ سخت بدعت ہے اور اس طرح پر جان بوجھ کر وقف کرنے والا بدعتی ہے۔ کیونکہ قرآن سراپا معجز ہے اور من اولہ الی آخرہ ایک ہی لفظ کی طرح سب کا سب قرآن ہے خواہ اُسے کُل کی حیثیت سے دیکھو یا جزو کی حیثیت سے کسی حال میں بھی وہ قرآن ہونے سے علاوہ اور کچھ نہیں اس لئے جس طرح اُس کا کل حصہ تام اور حسنؔ ہوگا ویسے ہی اُس کا جزو بھی تام اور حسنؔ ہے +

تنبیہ ہفتم۔ فن قرأت کے اماموں نے وقف اور ابتداء کے بارہ میں جُدا جُدا مذاہب اختیار کئے ہیں۔ امام نافع وقف اور ابتداء دونوں کا معنےٰ کی جہت سے ہم جنس ہونا مدنظر رکھتے ہیں ابن کثیر اور حمزہ وقف کے لئے سانس ٹوٹنے کا موقع تجویز کرتے ہیں۔ ابن کثیر نے "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ط"۔ اور۔ "وَمَا يُشْعِرُكُمْ" اور "إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ" کو اس قید سے مستثنےٰ قرار دے کر یہاں عمداً وقف بھی کیا ہے۔ عاصم اور کسائی وہاں وقف کرتے ہیں جس جگہ کلام تام ہوتا ہے اور ابو عمرو آیتوں کے آخری سروں پر اعتماد کرتا ہے اور اپنے نزدیک اسی امر کو پسند ٹھہراتا ہے کیونکہ بعض علماء کا قول ہے کہ آیتوں پر سانس لینا سنّت ہے۔ اور بیہقی کتاب شعب الایمان میں اور بہت سے دیگر علماء اور امام اس بات کو کہتے ہیں کہ "آیتوں کے سروں ہی پر وقف کرنا افضل ہے اگرچہ اُن کا تعلق اپنے مابعد کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ اس طرح پر رسول اللہ صلعم کی ہدایت اور آپ کی سنت کی پیروی ہوتی ہے۔ ابو داؤد وغیرہ نے بی بی اُم سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ "نبی صلے اللہ علیہ وسلم جس وقت قرآن کریم کو پڑھتے تو اُس کی قرأت ایک ایک آیت الگ الگ کر کے فرمایا کرتے۔ آپ کہتے "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ۔ پھر ٹھیر جاتے۔ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔ پھر وقف فرماتے۔ اور الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ۔ پڑھ کر پھیر ٹھیر جاتے +

تنبیہ ہشتم۔ علمائے متقدمین وقف۔ قطع۔ اور۔ سکت۔ کی عبارتوں (الفاظ) کا اطلاق غالباً ایسے ہی موقعوں پر کیا کرتے ہیں جہاں وقف کرنا مراد ہو۔ مگر علمائے متأخرین نے اِن میں تفرقی کی اور کہا ہے کہ قطع سے قرأت کا سرے سے ہی قطع کر دینا مراد ہے اس لئے وہ ایسا ہے جیسے پڑھنا روک دیا۔ اُس کا پڑھنے والا گویا قرأت سے مُنہ موڑ کر کسی دوسری حالت میں منتقل ہو جاتا ہے جس کو پہلی حالت سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اور قطع کا مقام وہ ہوتا ہے جس کے بعد از سرِ نو قرأت شروع کرنے کے واسطے "اعُوذُ بِاللَّهِ" پڑھی جاتی ہے۔ ایسے موقعے صرف آیتوں کے خاتموں پر ہوتے ہیں جو فی نفسہٖ کلام کے

قطع کرتے کی جگہیں ہیں۔ سعید بن منصور نے اپنے سُنَن میں روایت کی ہے " حدثنا ابی سنان۔ عن ابن ابی الہُذیل۔ کہ ابن ابی الہُذیل نے کہا " وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ آیت کا کوئی ٹکڑا پڑھیں اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیں" اس روایت کے اسناد صحیح ہیں۔ عبداللہ بن ابی الہُذیل بہت بڑا تابعی ہے۔ اور اُس کا قول " وہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے " اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہؓ اس بات کو بُرا جانتے تھے + اور وقف سے یہ مراد ہے کہ اتنی دیر کے لئے کلمہ سے قطع صوت کر لی جائے جتنی دیر میں معمولاً سانس لی جاتی ہے اور اس سے نیّت یہ کی جائے کہ قرأت کو جاری رکھا جائے گا نہ یہ کہ بالکل بند کر دیا جائے گا۔ ایسا وقف آیتوں کے آخری سِروں پر اور اُن کے وسط میں بھی ہوتا ہے مگر ایک ہی کلمہ یا اُن کلمات کے وسط میں ہرگز نہیں آتا جن کا باہمی وصل رسم الخط کے لحاظ سے ضروری ہوتا ہے۔ اور سکت کے یہ معنٰے ہیں کہ جتنی دیر کے لئے معمولاً وقف کی حالت میں آواز قطع کر دیجاتی ہے اُس سے کم عرصہ کے لئے قرأت کرتے کرتے چپ ہو جائیں اور سانس بھی نہ لیں۔ فنِ قرأت کے اماموں نے سکت کے ادا کرنے کی نسبت جو باتیں بیان کی ہیں اُن کے اختلاف سے اس کے طول اور قصر کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً حمزہ نے اُس ساکن حرف پر جو ہمزہ سے قبل آئے چُپ ہونے میں بہت ہی معمولی سکتہؔ منقول ہے اور اشنانی تھوڑے سے سکتہؔ پر بس کرتا تھا۔ کِسائی اس طرح کا مخفی سکتہؔ کرتا تھا کہ اُس میں کوئی اشباع (پورا سکوت) محسوس ہی نہ ہو۔ ابن غلبون تھوڑی سی دیر کا ٹھیراؤ لکھتا ہے۔ اور مکّی کے نزدیک خفیف وقفہ کو سکت کہتے ہیں۔ ابن شریح نے صاف وقفہ مراد لیا ہے۔ اور قتیبہ کے خیال میں بغیر سانس توڑے ہوئے چُپ رہ جانے کا نام سکت ہے۔ الدانی بہت ہی نازک سکوت کو جس میں آواز کا رُکنا محسوس ہی ہو سکت کہتا ہے۔ اور جعبری کا قول ہے " اتنی تھوڑی دیر کے لئے آواز کا رُک جانا جو سانس لینے کے زمانہ سے بہت کم ہو۔ سکت کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اس میں طوالت ہو تو وہ دوسری عبارتوں میں وقف ہو جائے گا۔ ابن الجزری کہتا ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ سکتہؔ صرف سماع اور نقل کی قیدوں سے مقیّد ہے اور بجز اُن مقاموں کے جن کی بابت کسی معنٰے مقصود بذاتہٖ کی وجہ سے صحیح روایت آئی ہو کسی دوسری جگہ ایسا سکتہ ہرگز جائز نہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ سکتہ عام طور پر بحالتِ وصل آیتوں کے سِروں ہی میں جائز ہوتا ہے جس سے بیان مقصود ہو" اور بعض لوگوں نے اس امر پر بھی سابق کی واردشدہ حدیث کو محمول کیا ہے +

ضوابط۔ قرآن میں جتنی جگہوں پر " اَلَّذِیْ اور اَلَّذِیْنَ " آیا ہے اُن میں دو صورتیں جائز ہیں۔ ایک نعت قرار دیکر ماقبل کے ساتھ وصل کر دیا جائے۔ اور دوم یہ کہ اُنھیں خبر ٹھیرا کر ماقبل سے جُدا کر دیں۔ مگر سات جگہیں اس قاعدہ سے مستثنٰے ہیں کیونکہ وہاں پر اِن کلمات سے ابتداء متعیّن ہوتی ہے۔ سورۃ البقرہ میں " اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَتْلُوْنَهٗ "، " اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْكِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ "

اور "اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا" "اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا" - سُوْرَۃُ بَرَاۗءَۃٌ میں "اَلَّذِیْنَ یُحْشَرُوْنَ" سُوْرَۃُ الْفُرْقَان میں - "اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ" سُوْرَۃُ الْغَافِر میں - اور تفسیر کشّاف میں قول "اَلَّذِیْ یُوَسْوِسُ" الآیۃ " کی تفسیر میں لکھا ہے کہ "قاری کے لئے موصوف پر وقف کر کے "اَلَّذِیْ" سے ابتدا کرنا اُس حالت میں جائز ہے جب کہ اُس کو قطع (کلام) پر محمول کیا جائے مگر جب اُس کو صفت قرار دیا جائے تو اُس کے خلاف ہوگا - اور رمّانی کا قول ہے "صفت اگر اختصاص کے لئے ہو تو اُس کے موصوف پر بغیر اُسے ملائے ہوئے وقف کرنا جائز نہ ہوگا - لیکن اگر وہ مدح کے لئے ہو تو پھر وقف کرنا روا ہے کیونکہ مدح کی حالت میں اُس کا عامل موصوف کے عامل سے جداگانہ ہوتا ہے + مستثنیٰ کو چھوڑ کر محض مستثنیٰ منہ پر وقف کرنے کی حالت میں اگر مستثنیٰ منقطع ہو تو اُس کے بارہ میں کئی مذہب آئے ہیں - اوّل مطلق جواز اس لئے کہ وہ ایسے مبتدا کے معنےٰ میں ہے جس کی خبر بوجہ اُس پر دلالت کرنے کے حذف کر دی گئی - دوم - مطلق ممانعت بوجہ اس کے کہ وہ اپنے ماقبل کا لفظاً محتاج ہے یوں کہ "اِلَّا" یا اُن حروف کا جو اُس کے معنےٰ میں ہوتے ہیں (مثلاً غیر - وغیرہ) کبھی اپنے ماقبل سے جدا ہو کر استعمال ہوتا دیکھا نہیں گیا ہے یا معناً ماقبل کا محتاج ہے کیونکہ معنیٰ کی حالت میں اس کا ماقبل ہی بات پوری ہو جانے پر مطلع بناتا ہے - یوں کہ تمہارا قول "مَا فِی الدَّارِ اَحَدٌ" ہی "اِلَّا الْحِمَارُ" کو صحیح بناتا ہے ورنہ اگر تم "اِلَّا الْحِمَار" علیحدہ کر کے کہو تو یہ جملہ ہی غلط ہوگا - اور مذہب سوم - مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ میں فصل کیا جاتا ہے - اس صورت میں اگر خبر کی تصریح کر دی گئی ہو تو مستثنیٰ کو منفصل کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ ایسی حالت میں جملہ مستقل ہے اور اپنے ماقبل سے مستغنی لیکن جب کہ خبر کی تصریح نہ کی گئی ہو تو ایسی حالت میں فصل کرنا جائز نہیں کیونکہ یہاں مستثنیٰ کے واسطے مستثنیٰ منہ کی سخت حاجت پائی جاتی ہے - اس بات کو ابن الحاجب نے اپنی اَمالی میں بیان کیا ہے + ابن الحاجب نے محقق علماء کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جملہ ندائیہ پر وقف کرنا جائز ہے - اس کی وجہ اُس کا الگ مستقل جملہ اور اُس کے مابعد کا دوسرا علیحدہ جملہ - ہونا ہے - گو اس حالت میں پہلے جملہ کا تعلق بھی دوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہو - قرآن میں جتنے قول آئے ہیں اُن پر وقف کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اُن کے مابعد اُسی قول کی حکایت میں اس بات کو جوینی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے + کَلَّا - قرآن میں تینتیس ۳۳ جگھوں پر آیا ہے - منجملہ اُن کے سات جگھوں پر باتفاق تمام علماء کے - رَدْع - کے لئے آیا ہے اس واسطے وہاں پر وقف کیا جائے گا - اور وہ مقامات یہ ہیں "عَھْدًا - کَلَّا" اور "عِزًّا - کَلَّا" سورۂ مَرْیَم میں - "اَنْ یَّقْتُلُوْنِ - قَالَ - کَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَکُوْنَ قَالَ کَلَّا" سُوْرَۃُ الشُّعَرَاء میں "شُرَکَاءَ کَلَّا" - "اَنْ اَزِیْدَ کَلَّا" - اور "اَیْنَ الْمَفَرُّ کَلَّا" + ان سات مقاموں کے علاوہ اور جس قدر مقامات ہیں وہاں پر "کَلَّا" قطعاً حقّاً کے معنوں میں آیا ہے اس واسطے اُس پر وقف

نہ کیا جائے گا۔ اور اُن میں بعض مقامات اس طرح کے ہیں جہاں دونوں امر محتمل ہوتے ہیں۔ ایسے مقاموں میں دونوں وجہیں جائز ہیں یعنی وقف کرنا اور نہ کرنا۔ مکی کہتا ہے "کَلَّا" کے مقامات کی چار قسمیں ہیں۔ اوّل وہ مقامات جہاں کَلَّا پر وقف کرنا اچھا ہے اور اس جگہ پر رَدع یعنی آزمایش کے معنے پائے جاتے ہیں اور اُس کو "حقًّا" کے معنے میں لے کر یہاں سے ابتدا کرنا بھی جائز ہوتا ہے۔ اس طرح کے مقامات گیارہ ہیں۔ دو سُورۃ مریم میں۔ دو سُورۃ قد افلح میں۔ دو سُورۃ سبا میں۔ دو سُورۃ المعارج میں۔ اور دو ہی سُورۃ المدثر میں۔ "اَنْ اَزِیْدَ کَلَّا" اور "مُنَشَّرَۃً کَلَّا" سُورۃ المطففین میں "اَسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنَ کَلَّا"۔ اور سُورۃ الفجر میں "اَهَانَنِ کَلَّا" اور سُورۃ الحطمۃ میں "اَخْلَدَهٗ کَلَّا"+ دوم۔ وہ مقامات جہاں کَلَّا پر وقف کرنا اچھا ہے مگر اُس سے ابتداء کرنا جائز نہیں اور ایسی صرف دو جگہیں سُورۃ الشعراء میں ہیں۔ "اَنْ یَّقْتُلُوْنِ قَالَ کَلَّا" اور "اِنَّا لَمُدْرَکُوْنَ قَالَ کَلَّا"+ سوم ایسے مواقع جن پر وقف اور ابتداء دونوں باتیں ٹھیک نہیں ہوتیں بلکہ وہ اپنے ماقبل اور مابعد دونوں سے وصل کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ بھی دو جگہیں سُورۃ عمّ اور سُورۃ التکاثر میں ہیں "کَلَّا سَیَعْلَمُوْنَ" اور "ثُمَّ کَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُوْنَ"+ اور چہارم وہ مقامات ہیں جہاں کَلَّا پر وقف کرنا تو اچھا نہیں مگر اُس سے ابتداء کرنا ٹھیک ہے اور یہی باقی کے اٹھارہ موقعے ہیں +"

بَلٰی۔ یہ قرآن میں بائیس جگہوں میں آیا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل جس پر وقف کرنا اجماعاً ناجائز ہے اس لئے کہ اُس کا مابعد اُس کے ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح کی سات جگہیں ہیں۔ سُورۃ الانعام میں "بَلٰی وَرَبِّنَا" سُورۃ النحل میں "بَلٰی وَعْدًا عَلَیْهِ حَقًّا" سُورۃ سباء میں "قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتَاْتِیَنَّکُمْ" سُورۃ الزمر میں "بَلٰی قَدْ جَآءَتْكَ" سُورۃ الاحقاف میں "بَلٰی وَرَبِّنَا" سُورۃ التغابن میں "قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ" اور سُورۃ القیامۃ میں "بَلٰی قَادِرِیْنَ"+ دوم۔ ایسی جگہیں جن کے بارہ میں اختلاف ہے اور پسندیدہ قول یہ ہے کہ وقف نہ کیا جائے اس طرح کے مقامات پانچ ہیں۔ البقرۃ میں "بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِیْ" الزمر میں "بَلٰی وَلٰکِنْ حَقَّتْ" الزخرف میں "بَلٰی وَرُسُلُنَا" الحدید میں "قَالُوْا بَلٰی" اور تبارک میں "قَالُوْا بَلٰی قَدْ جَآءَنَا"+ سوم وہ جن پر وقف کا جائز ہونا پسندیدہ مانا گیا ہے اور یہ باقی دس مقامات ہیں + لفظ نَعَمْ قرآن میں چار جگہ آیا ہے۔ سُورۃ الاعراف میں "قَالُوْا نَعَمْ فَاَذَّنَ" اور قول مختار یہ ہے کہ اس پر وقف کیا جائے کیونکہ اس کا مابعد اپنے ماقبل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا یوں کہ وہ اہل دوزخ کا قول نہیں اور باقی مواضع میں سے ایک اور اسی مذکورۂ بالا سورۃ میں ہے۔ اور دوسرا الشعراء میں "قَالَ نَعَمْ وَاِنَّکُمْ اِذًا

طلب خیر ۱۲

اور تیسرا سُوْرَۃُ الصَّافَّات میں " قُلْ نَعَمْ وَ اَنْتُمْ دَاخِرُوْنَ " اور ان کے بارہ میں قول مختار وقف نہ کرنا ہے کیونکہ یہاں پر اُس کا قول سے متصل ہوتا اُس کے مابعد کا تعلق ماقبل کے ساتھ عیاں کر رہا ہے +

ایک اور قاعدہ کلیّہ یہ ہے جس کو ابن الجزری نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ "ہر ایسا مقام جسپر قاریوں نے وقف جائز رکھا ہے اُس کے مابعد سے ابتدا کرنا بھی جائز ہے" +

فصل

کلمات کے اخیر میں وقف کرنے کی کیفیت

عربی زبان میں وقف کی یوں تو متعدد وجہیں ہیں لیکن فنِ قرآت کے اماموں نے اُن میں سے صرف نو وجوہ کو اپنی اصطلاح میں استعمال کیا ہے۔ (۱) سُکُون۔ (۲) رَوم۔ (۳) اِشمام۔ (۴) ابدال (۵) ادغام۔ (۶) نَقل۔ (۷) حَذف (۸) اثبات۔ اور۔ (۹) الحاق۔ جس کلمہ کو دوسرے کلمہ کے وصل کرنے کے لئے حرکت دی گئی ہو اُسپر وقف کرنے کے بارہ میں سُکُون ہی وقف کی اصل ہے۔ کیونکہ وقف کے معنے ہیں ترک اور قطع اور اس وجہ سے کہ وہ ابتداء کے خلاف ہے لہذا جس طرح حرف ساکن سے ابتدا نہیں کی جاتی اُسی طور پر حرفِ متحرک پر وقف بھی نہیں ہوتا۔ اور یہی بات اکثر قاریوں کے نزدیک مختار ہے +

رَوم۔ قاری لوگوں کے محاورہ میں حرکت کو کسی قدر تلفظ میں عیاں کرنے کا نام ہے۔ اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ حرکت کے اظہار میں آواز کو اس قدر پست کریں جس کی وجہ سے حرکت کا بیشتر حِصہ تلفظ میں نہ آسکے + ابن الجزری کہتا ہے کہ "یہ دونوں قول ایک ہی معنے رکھتے ہیں۔ رَوم کی تخصیص مَرفُوع۔ مَجزُوم۔ مَضمُوم۔ اور مَکسُور حروف کے ساتھ ہوتی ہے۔ مفتوح حرف اس کے تحت میں آنے سے یوں بَری ہے کہ فتحہ ایک خفیف حرکت ہے اگر اُس کا کچھ حصہ بھی تلفظ میں لانا چاہیں تو وہ سب کا سب زبان سے نکل جاتا ہے اور اُس میں تبعیض قبول کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہوتی +

اِشمَام۔ بغیر آواز نکالنے کے حرکت کی جانب اشارہ کرنے کا نام ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے دونوں ہونٹھوں کو اُسی حرکت کی صورت پر بنا لیا جائے۔ اور یہ دونوں تعریفیں ایک ہی سی ہیں۔ اِشمَام کی خصوصیّت ضمّہ کے ساتھ ہوتی ہے خواہ وہ اعراب کی حرکت ہو یا بناء کی۔ مگر جب کہ وہ حرکت لازم ہو۔ اور عوارض اس سے مستثنٰی ہیں یعنی کسی عارض (روکنے والے) کی وجہ

بعض حصہ ہونا ۱۲ ۔ یعنی بنا ۔ ۱۲ معرب ہونا ۱۲

سے حرکتِ ضمہ لفظاً نہ آسکے تو اس کا کوئی ذکر نہیں - اور جمع کی میم اُس شخص کے نزدیک جو اُسے ضم کرتا ہے اور تانیث کی (ۃ) ہاء - اِن دونوں میں نہ رَوم ہے اور نہ اشمام - ابن الجزری نے "ھا" کی تانیث کے بارہ میں یہ قید لگائی ہے کہ حالتِ وقف میں ہا پڑھی جائے نہ وہ کہ جو وقف کرنے کی حالت میں بھی "ۃ" ہی رہتی ہے - اور یہ قید رسم الخط کی وجہ سے بڑھائی گئی ہے - رَوم اور اشمام کے ساتھ وقف کرنا ابی عمرو اور کوفہ والوں سے صریح اقوال کے ساتھ وارد ہوا ہے اور باقی قاریوں سے اس کے بارہ میں کوئی بات منقول نہیں ہوئی - اہلِ اداء نے بھی اس کو اپنی قرأت میں مستحب (پسندیدہ) قرار دیا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جو حرکت حالتِ وصل میں حرفِ موقوف علیہ کے لئے ثابت ہوتی ہے یہ اُس کو بیان کر دیتا ہے تاکہ سُننے اور دیکھنے والے پر یہ بات عیاں ہو جائے کہ جس حرکت پر وقف کیا گیا ہے وہ کس طرح کی ہے +

ابدال - پر وقف کرنے کی یہ صورت ہے کہ منصوب مُنوَّن اسم میں بجائے تنوین پر وقف کرنے کے اُس کی جگہ اَلِف پر وقف کرتے ہیں اور ایسے ہی کلمہ "اِذَنْ" پر بھی - اور اسم مفرد مونث بالتاء میں "تاء" کو "ھا" سے بدلکر اُس پر وقف کرنے کا نام وقفِ بالابدال ہے اور جن کلمات کی طَرَف (آخری کنارہ) میں کسی حرکت یا اَلِف کے بعد ہمزہ آتا ہے اُن میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ ہی پر وقف کیا جائے گا مگر اُس کو اُس کے ماقبل کے ہمجنس حرف مَدّ کے ساتھ بدل لینگے اور پھر اگر وہ حرف مَدّ اَلِف ہوگا تو اُس کا حذف کر دینا بھی جائز ہے - مثلاً اِقْرَأْ - نَبِّئْ - بَدَأَ - اِنِ امْرُؤٌ - مِنْ شَاطِئِ - يَشَاءُ - مِنَ السَّمَاءِ - اور مِنْ مَاءٍ +

وقفِ نقل - اُن کلمات میں واقع ہوتا ہے جن کے آخر میں کسی ساکن حرف کے بعد ہمزہ آئے ایسے کلمات میں حمزہ کے نزدیک ہمزہ کی حرکت ماقبل کے حرفِ ساکن پر نقل کر دینے کے بعد اُسی پر وقف کیا جائے گا اور پھر وہ حرکتِ منقولہ بھی حذف کر دی جائے گی - عام اس سے کہ وہ حرف ساکن حروف صحیحہ میں سے ہو - جیسے "دِفْءٌ - مِلْءُ - يَنْظُرُ الْمَرْءُ - لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ - بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ - بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ - اور يُخْرِجُ الْخَبْءَ" اور اس قسم کی اِن سات سے زائد کوئی اور مثال ہی نہیں - یا وہ ساکن اصلی واؤ - یا - ئے ہو - پھر اس حالت میں اصلی واؤ یا یے بھی حرفِ مَدّ ہو یا حرف لین[ملہ] ہر حالت میں حرکت حذف ہی کر دی جائے گی مثلاً - اَلْمُسِیْٓئُ - جِيْٓءَ - يُضِیْٓءُ - اَنْ تَبُوْٓءَ - لَتَنُوْٓءُ - اور وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوْٓءٍ - یہ تو حروف مَدّ کی مثالیں ہیں اور حرف لین کے بعد آنے کی مثالیں یہ ہیں - شَيْءٌ - قَوْمَ سَوْءٍ - اور - مَثَلُ السَّوْءِ +

ملہ - وہ ساکن حرفِ علّت جس کی حرکتِ ماقبل اُس کے موافق نہ ہو ۱۲

وقف ادغام ایسے کلمات میں ہوتا ہے جن کے آخر میں واؤ - یا - سے - زائدتین کے بعد ہمزہ واقع ہو - ان کلمات میں بھی حمزہ کے نزدیک ہمزہ کو اُس کے حرف ماقبل کے ہمجنس حرف سے بدلکر اور پھر دونوں کو باہم ادغام کرکے اُس پر وقف کریں گے - مثلاً - النَّسِیُّ - بَرِیٌّ - اور - قُرُوْءٍ - +

وقفِ حذف - جولوگ حالت وصل میں یائے زائد کو ثابت رکھتے اور حالت وقف میں اس کو حذف کر دیتے ہیں اُن کے نزدیک یہ وقف کرنا چاہیے - یائے زائدہ ہر ایک وہ "ے" کہلاتی ہے جو کتابت (لکھنے) میں نہیں آتی قرآن میں ایسی "ے" ایکسو اکیس مقاموں پر بدین تفصیل آئی ہے کہ پینتیس[۳۵] جگہوں میں آیتوں کے مابین اور باقی مقامات میں اُن کے آخری کناروں پر - لہذا نافع - ابوعمرو - حمزہ - کسائی - اور ابوجعفر - یہ لوگ اُس "یے" کو حالتِ وصل میں ثابت رکھتے ہیں مگر وقف میں نہیں - اور ابن کثیر اور یعقوب یہ دونوں امام اُسے دونوں حالتوں (وقف - اور - وصل ۱۲) میں قائم رہنے دیتے ہیں - اور عاصم اور خلف اس کو ہر دو حالتوں میں حذف ہی کر دیتے ہیں - پھر بعض اوقات چند مقامات پر اِن اماموں میں سے کسی کو اپنے قرار دادہ اصول سے تجاوز کرتے بھی پایا جاتا ہے +

وقفِ اثبات - اُن یا آ ت میں ہوتا ہے جو بحالتِ وصل حذف کر دیگئی ہیں اور اس طرح کے وقف کو وہ لوگ مانتے ہیں (کی جمع ۱۲) جو بصورت وقف اُن یا آ ت کو قائم رکھتے ہیں - مثلاً - ھَادٍ - وَالٍ - بَاقٍ - اور وَاقٍ - +

اور الحاق اس کو کہتے ہیں کہ کلمات کے آخر میں اُن لوگوں کے نزدیک جو اس بات کو رَوا مانتے ہیں سکتہ کی "ھے" ملحق کر دیجائے مثلاً - عَمَّ - فِیْمَ - بِمَ - اور مِمَّ - میں - یا نون مشدّد جمع مونث کا آخر کلمات میں بڑھایا جائے جیسے ھُنَّ - اور - مِثْلُھُنَّ - میں - اور نون مفتوحہ کا الحاق مثلاً اَلْعٰلَمِیْنَ - اَلَّذِیْنَ - اور اَلْمُفْلِحُوْنَ - یا حرف مشدّد مبنی شامل کیا جائے جس طرح اَلَّا تَعْلُوْا عَلَیَّ - خَلَقْتُ بِیَدَیَّ - مُصْرِخِیَّ اور لَدَیَّ - میں ہُوا ہے +

قاعدہ - ابدال - اثبات - حذف - وصل - اور - قطع کے لحاظ سے وقف کرنے میں تمام علمائے قرأت کا اس بات پر اتفاق ہوگیا ہے کہ اِن صورتوں میں مصحف عثمانؓ کے رسم الخط کی پیروی کرنا لازم ہے - مگر تاہم اُن سے بہت سی چیزوں کے اعیان میں اختلاف بھی وارد ہُوا ہے - جو حسب ذیل ہیں - اوّل جو کلمات "تے" کے ساتھ لکھے گئے ہیں اُن کو بحالت وقف "ھے" کے ساتھ پڑھنے اور عَمَّ - فِیْمَ - وغیرہ مذکورہ بالا کلمات میں سکتہ کی "ھے" لاحق کرنے کے بارہ میں اختلاف ہے - دوم بعض جگہوں میں جہاں "یے" لکھی نہیں گئی ہے وہاں اُس کو ثابت

کرنا اور حرف واؤ کا مقامات "یَوْمَ یَدْعُ الدَّاعِ - وَیَدْعُ الْاِنْسَانُ - اور - سَنَدْعُ الزَّبَانِیَۃَ
اور - یَمْحُ اللّٰہُ الْبَاطِلَ - میں ثابت کرکے پڑھنا - اور - اَیُّہَ الْمُؤْمِنُوْنَ - اَیُّہَ السَّاحِرُ - اور
اَیُّہَ الثَّقَلٰنِ " میں الف کو نمایاں بنانا - اور - "کَاَیِّنْ" میں جہاں بھی وہ واقع ہو نون کا
حذف کردینا - کیونکہ ابو عمرو اس لفظ میں محض "یے" پر وقف کرتا ہے - اور سُوْرَۃُ الاسراء
میں "اَیًّا مَّا" کو اور سور تہائے النِّسَاء - الکہف - الفرقان - اور سَأَلَ - میں مَالِ"
کو وصل کردیتا ہے - اور نیز اُس نے - وَیْکَاَنَّ - وَیْکَاَنَّہٗ - اور - اَلَّا یَسْجُدُوْا - کو قطع کردیا
ہے - اور بعض قاری ایسے ہیں جو تمام کلمات قرآن کی قرأت میں مصحف کے رسم الخط ہی
کی پیروی کرتے ہیں ✦

اُنتیسویں ۲۹ نوع - اُن آیتوں کا بیان جو لفظاً موصول مگر معنیً کے لحاظ سے مفصول ہیں

یہ نوع نہایت اہم اور اس قابل ہے کہ اس پر مستقل اور جداگانہ کتاب تصنیف کی جائے - یہ
وقف کے بارہ میں ایک بہت بڑی اصل ہے اور اسی لحاظ سے میں اس کو وقف کے بیان سے بعد
ہی درج کرتا ہوں کیونکہ اس نوع کے ذریعہ سے بکثرت مشکلیں حل اور بہت سی پیچیدگیاں دُور ہو
جاتی ہیں - منجملہ ایسی آیتوں کے جن میں یہ بات واقع ہوئی ہے ایک آیۃ کریمہ "ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَکُمْ مِّنْ
نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ وَّجَعَلَ مِنْھَا زَوْجَھَا لِیَسْکُنَ اِلَیْھَا ---- تا قولہ تعالےٰ "جَعَلَا لَہٗ شُرَکَاءَ
فِیْمَا اٰتٰھُمَا فَتَعٰلَی اللّٰہُ عَمَّا یُشْرِکُوْنَ" بھی ہے - کیونکہ جیسا خود آیت کے طرز بیان سے
ظاہر ہے اور نیز اُس حدیث کی تصریح سے جس کو احمد اور ترمذی نے حَسَنْ قرار دیکر - اور حاکم
نے صحیح بتا کے حَسَنْ کے طریق پر سُمْرَۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور پھر اُسی حدیث کو ابن ابی حاتم
وغیرہ نے بھی صحیح سند کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے - اِس آیت کا آدمؑ اور حواؑ
کے قصہ میں مذکور ہونا پایا جاتا ہے - مگر آیت کا آخری حصہ یہ سخت اشکال ڈالتا ہے کہ اُس میں آدمؑ
اور حواؑ کی جانب شرک کرنے کی نسبت کی گئی ہے حالانکہ آدمؑ صاحب کلام نبی تھے اور انبیاءؑ قبل
از نبوت اور بعد از نبوت ہر حال میں باتفاق اراء شرک سے معصوم مانے گئے ہیں - چنانچہ اسی
اشکال نے بعض لوگوں کو یہ خیال دلایا کہ اس آیت کا تعلق آدمؑ اور حواؑ کے قصہ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے
شخص کے حالات کا تذکرہ اس میں آیا ہے کہ وہ شخص اور اُس کی بیوی دونوں دوسرے مذاہب کے پیرو
میں سے تھے - پھر جس نے اس بات کو مانا ہے وہ حدیث کی تعلیل اور اُسپر منکر ہونے کا حکم لگانے

میں بھی کوشاں ہوا ہے۔ مگر میں اِس بات کو برابر غور ہی کرتا رہا اور اُس کی تحقیقات سے باز نہ آیا یہانتک کہ مجھے ابن ابی حاتم کا یہ قول نظر آیا۔ ابن ابی حاتم کہتا ہے "اَخبرنا احمد بن عثمان بن حکیم۔ حدثنا احمد بن مفضل۔ حدثنا اسباط۔ اور اسباط نے السُّدی سے قولہ تعالےٰ "فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ" کے بارہ میں یہ بات سُنی کہ وہ کہتا تھا " یہ ٹکڑا قصّہ آدمؑ کی آیت سے خاصکر اہل عرب کے معبودوں کے بارہ میں جُدا کیا گیا ہے" اور عبدالرزّاق بن عُیینہ کا قول ہے کہ "میں نے صدقہ بن عبداللہ بن کثیر المکّی کو السُّدی سے یہ قول نقل کرتے سُنا ہے کہ اُس نے کہا۔ " یہ مقام منجملہ ایسی جگہوں کے ہے جو "موصول مفصول" ہیں۔ اور ابن ابی حاتم کا قول ہے "حدثنا بن الحسین۔ حدثنا محمد بن ابی حمّاد۔ حدثنا مھران۔ عن سفیان۔ عن السُّدی۔ عن ابی مالک کہ ابی مالک نے کہا " یہ ٹکڑا " فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ " آیت کے اگلے حصّہ سے جداگانہ بیٹے کے بارہ میں اطاعت کرنے کے لحاظ سے آیا ہے۔ یہ ٹکڑا محمد (صلعم) کی قوم کے لئے ہے" بس اُسی وقت میری دل کی گرہ کھُل گئی اور یہ پیچیدگی دفع ہو گئی کیونکہ مجھ پر اِس قول کے دیکھنے سے واضح ہو گیا کہ آدمؑ اور حوّاؑ کا قِصّہ " فِيْمَا اٰتٰهُمَا " پر تمام ہو چکا ہے اور اُس کے بعد کا تمام بیان اہل عرب کے حالات اور اُن کے بتوں کو خدا کا شریک بنانے کے بارہ میں وارد ہوا ہے پھر اِس امر کی وضاحت ضمیر کے صیغہ جمع میں بدل جانے سے بھی ہوتی ہے کیونکہ پہلے تمام ضمیریں تثنیہ کی آئی ہیں ورنہ آخرِ آیت تک ایک ہی قصّہ ہوتا تو اُس میں شک نہ تھا کہ پروردگار عالم یہاں پر بھی اپنے قول " دَعَوَا اللّٰهَ رَبَّهُمَا فَلَمَّآ اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰهُمَا " کی طرح " يُشْرِكَانِ " صیغہ تثنیہ کے ساتھ ارشاد فرماتا۔ اور پھر ضمائر کی یہی جمع ہونے کی حالت قولہ تعالےٰ " اَيُشْرِكُوْنَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا " اور اُس کے مابعد کی تمام آیتوں تک برابر چلی گئی ہے۔ اور یہ بات مخفی نہ رہے کہ استطراد۔ اور حُسن التخلص۔ قرآن کا ایک اسلوب (طرز بیان) ہے چنانچہ اِس قبیل سے خداوند کریم کا قول " وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ ــــ تا آخر آیت " بھی ہے کہ اگر اِس میں وصل مانا جائے تو یہ مطلب نکلے گا کہ راسخین فی العلم قرآن کی تاویل جانتے ہیں اور فصل کا اعتبار کیا جائے تو اُس کے برعکس معنے نکلینگے + اور ابن ابی حاتم نے ابی الشعثاء اور ابی نہیک سے روایت کی ہے کہ اِن دونوں نے کہا " تم لوگ اِس آیت کو وصل کر لیتے ہو حالانکہ درحقیقت یہ مقطوع ہے" اور اِس کی تائید اسی آیت کے متشابہ کی پیروی کرنے والوں کی مذمّت کرنے اور اُنھیں لغزش میں مبتلا بتانے سے بھی ہوتی ہے + اور قولہ تعالےٰ " وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ ۖ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا ط ــــ الآیۃ " کہ یہاں آیت کی ظاہری عبارت نمازِ قصر کو خوف کے ساتھ مشروط کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ امن کی حالت میں قصر نماز

نہ پڑھنی چاہیئے چنانچہ اِس ظاہری مفہوم کے لحاظ سے بہت لوگ جن میں بی بی عائشہؓ بھی شامل ہیں اِس بات کے قائل ہوگئے کہ واقعی حالت امن میں نماز قصر نہ پڑھنی چاہیئے۔ مگر سبب نزول نے یہ بات واضح کردی کہ یہ آیت منجملہ " موصول مفصول " کے ہے ۔ اِس لئے کہ ابن جریر نے علیؓ کی حدیث سے روایت کی ہے علیؓ نے فرمایا " قبیلۂ بنی النجار کے بہت سے لوگوں نے رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا " یارسول اللہ ہم لوگ سفر کیا کرتے ہیں لہذا بتائیے کہ سفر میں کیونکر نماز پڑھیں ؟ اُس وقت خداوندکریم نے یہ آیت نازل فرمائی " وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ " پھر وحی منقطع ہوگئی اور اس کے بعد ایک سال کا زمانہ ہوگیا تو رسول اللہ صلعم جہاد کے لئے تشریف لے گئے اور میدانِ جنگ میں آپ نے ظہر کی نماز اَدا کی۔ مشرکین آپ کو نماز میں مصروف پاکر اپنے آپ میں کہنے لگے کہ بیشک محمد (صلعم) اور اُن کے ساتھیوں نے تمہاری طرف سے پشت پھیر کر تمہیں اچھا موقع دیا ہے لہذا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم اُن پر زیادہ دباؤ ڈالو ؟ مشرکین ہی میں سے کوئی شخص اُن کی یہ بات سُنکر بول پڑا کہ مسلمانوں کے پیچھے اُتنی ہی جماعت آمادۂ جنگ بھی کھڑی ہے جس قدر مصروف نماز ہے ۔ چنانچہ خداوندکریم نے دونوں نماز کی جماعتوں کے مابین " اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ـــ تا قولہ تعالےٰ ـــ عَذَابًا مُّهِيْنًا " کو نازل فرمایا اور صلاۃ الخوف کا حکم نازل ہُوا ۔ غرضیکہ اس حدیث سے ثابت ہوگیا کہ " وَاِنْ خِفْتُمْ " کی شرط اُس کے مابعد کے لئے ہے یعنی نماز خوف کے واسطے نہ کہ نماز قصر کے لئے جس کا حکم پہلے آچکا تھا۔ پھر ابن جریر کہتا ہے کہ اگر آیت میں اِذَا حرفِ شرط پہلے نہ آچکا ہوتا تو یہ تاویل بڑی پیاری تھی " اور ابن الغرس کہتا ہے کہ " واؤ کو زائد قرار دیکر اِذَا کے ہوتے ہوئے بھی یہ تاویل صحیح بنجاتی ہے " مَیں کہتا ہوں کہ ابن الغرس کی رائے پر عمل کرنے میں بھی یہ خرابی آپڑتی ہے کہ شرطِ بالائے شرط آجاتی ہے اور اِس سے بہتر یہ ہے کہ اِذَا کو زائد قرار دیں کیونکہ بعض علماء نے اِذَا کا زائدہ ہونا تسلیم کیا ہے ابن الجوزی اپنی کتاب النفیس میں کہتے ہیں " کبھی اہل عرب ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کے پہلو بہ پہلو اس طرح لاتے ہیں جس سے معلوم ہو کہ پہلا کلمہ دوسرے کلمہ کے ساتھ ہی شامل ہے حالانکہ وہ اُس سے متصل نہیں ہوتا اور قرآن کریم میں اِس کی مثال موجود ہے مثلاً " يُرِيْدُ اَنْ يُّخْرِجَكُمْ " یہ فرعون کے درباری لوگوں کا قول ہے اور فرعون اُس کے بعد کہتا ہے " فَمَاذَا تَاْمُرُوْنَ " ۔ ایسے ہی " اَنَا رَاوَدْتُّهٗ عَنْ نَّفْسِهٖ وَاِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ " یہاں پر زلیخا کی بات تمام ہوگئی اور اُس کے بعد یوسفؑ نے کہا " ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّيْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ " اور اسی طرح " اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ط " بلقیس کی گفتگو ختم ہوچکی ۔ آگے خداوندکریم ارشاد کرتا ہے " وَكَذٰلِكَ

يَفْعَلُوْنَ " اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ " مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا " یہاں تک کفار کی بات تھی آگے فرشتوں کا قول ہے " هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ " + اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے اسی آیت کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا " کتاب اللہ کی ایک آیت اس قسم کی ہے کہ اُس کا آغاز گمراہوں کے لئے ہے اور انجام ہدایت پانے والوں کی طرف منسوب ہے " " قَالُوْا يٰوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هٰذَا " یہ تو اہلِ نفاق کا قول تھا اب اس کے بعد ہدایت یافتہ لوگوں نے جب وہ اپنی قبروں سے زندہ کرکے اُٹھائے گئے تو کہا " هٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُوْنَ " + قولہ تعالیٰ " وَمَا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ " کے بارہ میں مجاہد سے مروی ہے کہ اُنھوں نے کہا " اس میں یوں مطلب کی توضیح کی گئی ہے کہ گویا پیشتر خداوند کریم فرماتا ہے " وَمَا يُدْرِيْكُمْ[1] اَنَّهُمْ مُؤْمِنُوْنَ اِذَا جَاءَتْ ؟ " اور پھر بعد میں اس کی خبر دیتا ہے " اَنَّهَا اِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُوْنَ " یعنی اگر قیامت آبھی جائے گی تو وہ لوگ ایمان نہ لائیں گے +

تیسویں نوع ۔ اِمالہ اور فتح

فتح اور اِمالہ کے مابین جو باتیں آئی ہیں اُن پر قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھ ڈالی ہیں منجملہ اُن کے ایک شخص القاصح بھی ہے اور اُس نے اپنی کتاب قرۃ العین فی الفتح والامالۃ وبین اللفظین خاصکر اسی موضوع پر تحریر کی ہے۔ الدّانی کا قول ہے " فتح اور اِمالہ اُن فصیح اہل عرب کی زبان میں دو مشہور لُغتیں ہیں جن کی بول چال کے مطابق قرآن کریم نازل ہُوا چنانچہ اہل حجاز کی زبان فتح کے لئے مخصوص ہے اور مُلکِ نجد کے تمام باشندے مثلاً۔ تمیم ۔ اسد ۔ اور قیس وغیرہ گھرانے عام طور پر اِمالہ کرکے بولا کرتے ہیں + اور فتح و اِمالہ کو قرأت میں ملحوظ رکھنے کی اصل حذیفہؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ " تم لوگ قرآن کو اہل عرب کے لحنوں اور آوازوں میں پڑھا کرو اور خبردار اہلِ فسق اور اہل کتابین کی آواز کبھی نہ استعمال کرنا " الدّانی کہتا ہے ۔ اس لئے اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اِمالہ منجملہ حروفِ سبعہ کے ہے اور اہلِ عرب کے لحن اور اصوات کے تحت میں داخل + ابوبکر بن ابی شیبۃ کا قول ہے " حدثنا وکیع ۔ حدثنا الاعمش عن ابراہیم قال ۔ صحابہؓ قرأت میں " الف " اور " یے " کو ایکساں سمجھتے تھے " ابراہیم کی مراد " الف " اور " یے " سے تفخیم اور اِمالہ ہے +

[1] ۔ اور تم کو کیا خبر ہے کہ وہ لوگ ایمان لے ہی آئیں گے جب کہ قیامت آئے ؟ "

اور تاریخ القراء میں ابی عاصم ضریر الکوفی کے طریق پر محمد بن عُبید سے بواسطۂ عاصم زر بن حُبیش کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا "کسی شخص نے عبداللہ بن مسعودؓ کے سامنے قرأت کرتے ہوئے طٰہٰ کو پڑھا اور کسر نہیں کیا +

(اَمالہ کو ترک دیا ۱۲)

عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا "طِہٖ اور "طاءٗ" اور "ھاء" دونوں کے تلفّظ میں کسر کا اظہار کیا۔ پڑھنے والے شخص نے پھر بغیر کسر کے پڑھا۔ اور عبداللہؓ نے دوبارہ اس کی قرأت کسر کے ساتھ کرنے کے بعد فرمایا۔ واللہ۔ مجھ کو رسول اللہ صلعم نے اسی طرح اس کی قرأت سکھائی ہے۔" ابن الجزری اس حدیث کو غریب بتاتا اور کہتا ہے کہ ہم اس کو بجز اس وجہ کے کسی اور طریق پر روایت ہوتے معلوم نہیں کر سکے۔ اور اس کے تمام راوی بجز محمد بن عبداللہ کے معتبر لوگ ہیں۔ ہاں محمد بن عبداللہ العزمی اہل حدیث کے نزدیک ضعیف سمجھا جاتا ہے۔ یوں تو وہ ایک نیک چلن اور پرہیزگار شخص تھا لیکن اُس کی تمام لکھی ہوئی کتابیں ضائع ہو گئی تھیں اور وہ اُس کے بعد محض یادداشت سے کام لے کر روایت حدیث کیا کرتا تھا چنانچہ اسی سبب سے اُس پر ضعف کا شبہ آگیا ہے + میں کہتا ہوں کہ محمد بن عبداللہ کی اسی حدیث کو ابن مردویہ نے بھی اپنی تفسیر میں نقل کیا اور اُس کے آخر میں اتنا اور بھی بڑھایا ہے کہ " اور اسی طور پر جبریلؑ اسے لے کر نازل ہوئے تھے"۔ کتاب جمال القراء میں صفوان بن عسّال سے مروی ہے کہ اُس نے سُنا رسول اللہ صلعم نے "یا یحییٰ" اَمالہ کے ساتھ پڑھا تو کسی نے آپ سے عرض کی "یا رسول اللہ آپ اِمالہ فرماتے ہیں حالانکہ یہ قریش کی بول چال نہیں؟" رسول اللہ صلعم نے فرمایا " یہ اخوالؐ کی زبان ہے۔ بنی سَعد کی" اور ابن اشتہ نے ابی حاتم سے روایت کی ہے اُس نے کہا۔ کوفیوں نے اَمالہ کے بارہ میں یہ حجت پیش کی ہے کہ انھوں نے مصحف میں اَلِف کی جگہوں پر "یے" لکھی ہوئی پائی۔ لہذا انھوں نے رسم الخط کی پیروی کر کے اَمالہ کر دیا تاکہ اَلِف کا تلفّظ "یے" کے قریب قریب ہو جائے +

اَمالہ کی تعریف یہ ہے کہ فتحہ کو کسرہ کی طرف اور اَلِف کو "یے" کی جانب بہت زیادہ مائل کر کے ادا کریں اور یہ اَمالہ محض ہے اور اسی کو اضجاع۔ البطح۔ اور الکسر بھی کہتے ہیں۔ دوسری قسم اَمالہ کی یہ ہے کہ اَلِف کی قرأت بین اللفظین کی جائے یعنی الف۔ اور۔ یے۔ دونوں کے وسط میں کچھ اِدھر جھکتا ہو اور کسی قدر اُدھر۔ اِس طرح کا اَمالہ تقلیل اور تلطیف اور بین بین۔ کے ناموں سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اور بین بین کی دو قسمیں ہیں۔ شدیدہ۔ اور۔ متوسطہ۔ اور یہ دونوں قسمیں قرأت میں جائز ہیں۔ ہاں شدیدۃ کے ساتھ خالص قلب سے بچنا ضروری ہے اور ایسے اشباع سے بھی اجتناب لازم ہے جس میں بہت زیادہ مبالغہ کیا گیا ہو۔ اور اَمالہ بین بین متوسطہ اوسط درجہ کے فتح اور اَمالہ شدید

سلہ پلٹ دینا یعنی الف کو بالکل یے بنا دینا ۱۲۔

کے وسط میں ہوتا ہے۔ الدانی کا قول ہے۔ ہمارے علماء کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ بلاغی اقسام مذکورۂ بالا میں سے زیادہ موزون اور بہتر کونسی قسم ہے۔ میں اوسط درجہ کا امالۂ یعنی بین بین زیادہ پسند کرتا ہوں کیونکہ امالہ کی غرض اس سے بخوبی حاصل ہوتی ہے اور امالہ کی غرض یہ ہے "کو الف کی اصل ہونے سے مطلع کرنا اور اس بات پر آگاہ کرنا ہے کہ کسی جگہ وہ الف "ی" کے ساتھ بدل بھی جاتا ہے یا تلفظ میں اپنے قریب کی حرکت کسرہ اور "ی" کا ہمشکل بنجاتا ہے +

اور فتح کی تعریف یہ ہے کہ قاری حرف کا تلفظ کرنے کے لئے اپنے منہ کو کھولدے اور اس کو تفخیم بھی کہتے ہیں فتح کی بھی دو قسمیں شدید۔ اور متوسط ہیں۔ شدید یہ ہے کہ تلفظ کرنے والا حرف کو ادا کرتے ہوئے اپنا منہ نہایت کشادہ کردے۔ یہ صورت قرآن میں جائز نہیں ہوتی بلکہ یہ عرب کی زبان ہی میں معدوم ہے۔ اور فتح متوسط۔ فتح شدید اور امالہ متوسط کے مابین ہوتا ہے۔ الدانی کہتا ہے کہ قاریوں میں سے فتح کو روا سمجھنے والے اشخاص اسی دوسری قسم کو استعمال کرتے ہیں +

اس بات میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا امالہ فتح کی ایک شاخ ہے یا دونوں بجائے خود اصل ہیں ؟ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ امالہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جس وقت کوئی سبب نہ پایا جائے تو بلاشبہ فتح ہی لازم آتا ہے۔ ہاں سبب کے پائے جانے کی حالت میں فتح اور امالہ دونوں باتیں جائز ہوتی ہیں۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ عربی زبان میں کوئی ایسا کلمہ نہیں جس کو بعض اہل عرب امالہ کے ساتھ ادا کرتے ہوں تو چند دوسرے اہل عرب اسی کو فتح کے ساتھ نہ بولتے ہوں۔ اس لئے فتح کا مُطّرِد (کثیر الاستعمال) ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اصل ہے اور امالہ اُس کی فرع +

امالہ کے بیان میں پانچ وجوہ پائی جاتی ہیں۔ اُس نے اسباب۔ اُس کی وجہیں۔ اُس کا فائدہ۔ کون امالہ کرتا ہے۔ اور کس کا امالہ کیا جاتا ہے ؟ (۱) قاریوں نے امالہ کے دس سبب بیان کئے ہیں ابن الجزری کا قول ہے۔ امالہ کا مرجع دو چیزوں کی طرف ہے۔ اول کسرہ۔ دوم "یا" اور ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک شئے کلمہ میں امالہ کے محل سے پہلے اور بعد میں ہوتی ہے یا محل امالہ میں مقدر بھی ہوا کرتی ہے۔ اور گاہے یہ بھی ہوتا ہے کہ کسرہ اور "ی" نہ تو لفظ ہی میں موجود ہوتے ہیں اور نہ محل امالہ میں مقدر۔ لیکن وہ دونوں اُن امور میں سے ہوتے ہیں جو بعض تصریف کی حالتوں میں کلمہ میں عارض ہوتے ہیں۔ اور کبھی کسی الف یا فتحہ کا امالہ کسی دوسرے امالہ شدہ الف یا فتحہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے اور اس قسم کو امالہ بباعث امالۂ لاحق کہتے ہیں۔ پھر کسی حالت میں الف کا امالہ اُسے دوسرے امالہ شدہ الف کے ساتھ مشابہ بنانے کی غرض سے بھی کیا جاتا ہے + ابن الجزری کا قول ہے الف اور فتحہ کا امالہ کثرتِ استعمال اور اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے اسباب سے بھی کر دیا جاتا ہے اور اس طرح امالہ کے بارہ سبب ہو جاتے ہیں + کسرہ سابقہ کی وجہ سے امالہ ہونے کی شرط یہ ہے

کہ اُس کسرہ اور اَلِف کے مابین کوئی اور حرفِ فاصل پایا جاتا ہو مثلاً کتاب۔ اور۔ حساب۔ اور یہ فاصل محض اَلِف کے اعتبار سے پایا گیا ہے ورنہ اَمالہ شدہ فتحہ اور کسرہ ماقبل کے مابین کسی فاصلہ کی حاجت نہیں پڑتی + یا اَلِفِ ممال اور کسرہ سابقہ کے مابین دو حرف فاصل آئے ہوں اور اُن میں کا پہلا حرف ساکن ہو مثلاً "انسان" یا دونوں مفتوح ہوں اور حرفِ دوم "ھاء" ہو اس واسطے کہ اُس میں خِفاء پایا جاتا ہے + اور "یاء" سابقہ یا تو حروفِ اَلِف کے ساتھ ملی ہوگی جیسے اَلحَیَاۃ اور "اَلاَیَامیٰ" اور یا اَلِف کو یَ سے دو حرفوں کے ساتھ جدا کیا گیا ہوگا اور اُن دو حرفوں سے "ھا" ہوگا۔ جس طرح یَدِھَا + اور کسرہ جو اَلِف کے بعد آتا ہے اُس میں اِس کی کوئی شرط نہیں کہ لازمی ہو یا عارضی۔ جیسا بھی ہو وہی معتبر مانا جائے گا۔ کسرہ لازمی کی مثال ہے "عَابِدٌ" اور کسرہ عارضی کی مثال ہے۔ مِنَ النَّاسِ اور فِی النَّارِ + اور بعد میں آنے والی "یے" کی مثال ہے "بَایِعٌ" اور کسرہ کی مقدّر کی مثال "خاف" ہے جو دراصل "خَوِفَ" تھا + یا یے مقدرہ کی مثالیں یَخْشیٰ۔ اَلْھُدیٰ۔ اَتیٰ۔ اور۔ اَلثَّرَیٰ۔ ہیں کیونکہ ان سب کلمات میں اَلِف اُس یائے متحرک سے بدلکر آیا ہے جن کا ماقبل مفتوح تھا۔ اور کلمہ کی بعض حالتوں کے اندر عارضی کسرہ آنے کی مثال طَابَ۔ جَاءَ۔ شَاءَ۔ اور۔ زَادَ وغیرہ ہیں کیونکہ ضمیر مرفوع متحرک کے ساتھ اِن کلمات کی "ف" پر کسرہ آجاتا ہے (یعنی مجہول ہونے کی حالت میں) + اور یہی حالت عارضی "یے" کی بھی ہے جیسے "تلا اور غزا" کہ اِن کلمات کا اَلِف واؤ سے بدلکر آیا ہے اور اِس کا اَمالہ محض اِس وجہ سے ہوا کہ یہ تُلِیَ اور غُزِیَ (مجہول ہونے) کی حالت میں "یے" سے بدل جاتا ہے۔ اور "اَمالہ بوجہ اِمالہ" کی مثال کِسائی کا "اِنَّا لِلّٰہِ" میں نون کے بعد والے اَلِف کو اَمالہ کے ساتھ پڑھنا ہے کیونکہ اس کے بعد "اَللّٰہ" کے اَلِف میں بھی اَمالہ ہوا ہے۔ اور "اِنَّا اِلَیْہِ" میں اَمالہ نہیں کیا گیا اس واسطے کہ اُس کے بعد کوئی دوسرا اَلِف ممال (اَمالہ کردہ شدہ) موجود نہیں تھا + اور الضُّحیٰ۔ القُویٰ۔ ضُحٰھَا۔ اور تَلٰھَا۔ وغیرہ کا اَمالہ بھی اسی قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔ اور جو اَمالہ باعثِ مشابہت ہوتا ہے اُس کی مثال اَلْحُسْنٰی کے اَلِفِ تانیث اور موسیٰ اور عیسیٰ کے اَلِفوں کا۔ بوجہ۔ اِن کے اَلْھُدیٰ سے مشابہت رکھنے کے۔ اَمالہ کر دینا ہے + کثرت استعمال کے سبب سے اَمالہ کرنے کی مثال "النّاس" کا ہر سہ حالتوں میں اَمالہ کرنا ہے اور اُس کو المنبج کے مصنّف نے بیان کیا ہے + اسم و حروف کے مابین فرق کرنے کے لئے اَمالہ کرنے کی مثال فواتح کا اَمالہ ہے جیسا کہ سیبویہ کہتا ہے کہ حروف معجمہ مثلاً "تا۔ اور "یا" کا اِس وجہ سے اَمالہ کیا جاتا ہے کہ وہ حروف کے نام ہیں نہ یہ کہ مَا اور لَا وغیرہ کی طرح خود ہی حروف ہوں +

اِمالہ کی وجہیں چار ہیں اور وہ انہی مذکورہ بالا اسباب کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ چار وجہیں بھی دراصل دو ہی رہجاتی ہیں۔ ایک مناسبت۔ اور۔ دوم اشعار + مناسبت کی صرف ایک ہی قسم ہے اور یہ اُس لفظ میں ہوتی ہے جس میں کسی سبب پائے جانے کی علت سے اَلِف کا اِمالہ ہوتا ہے یا اُس لفظ سے جس کے اندر کسی دوسرے اِمالہ کی موجودگی کے باعث پھر اِمالہ کیا جاتا ہے گویا قاریوں نے یہ بات مدِّنظر رکھی ہے کہ جس حرف کا اِمالہ سابقہ اِمالہ کے سبب سے کیا جاتا ہے وہ بھی اُسی طرح تلفظ میں آئے جس طرح اِمالہ شدہ حرف کا تلفظ کیا جاتا ہے +

اِشعار کی تین قسمیں ہیں۔ اوّل اشعار بالاصل۔ دوم اُس شئے کے ساتھ اشعار کرنا جو بعض مقامات پر کلمہ میں عارض ہوتی ہے۔ اور سوم اُس مشابہت کے ذریعہ سے جو مُشعِر بالاصل ہے اشعار کرنا۔ اور اِمالہ کا فائدہ یہ ہے کہ تلفظ میں آسانی پیدا کرتا ہے کیونکہ زبان فتح (زبَر) کے ساتھ اوپر کو اُٹھتی ہے اور اِمالہ کے باعث نیچے کیطرف پھسلتی ہے۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ زبان کو اوپر اوٹھانے کی نسبت اُس کے نیچے کی طرف مائل کرلاتے ہیں بڑی سہولت پائی جاتی ہے اور یہ حرکت ارتفاع لسان کی حرکت سے بدرجہا زائد ہلکی اور آرام دہ ہے اور اسی خیال سے بعض قاریوں نے اِمالہ کی قرأت اچھی تصور کی لیکن جن قاریوں نے فتح پر زور دیا ہے اُنھوں نے اسبات کی رعایت کی ہے کہ فتحہ زیادہ مستحکم یا اصل ہے + اِمالہ کی قرأت دسُوں مشہور قاریوں نے باستثنائے ابن کثیر کے پڑھی ہے۔ اور ابن کثیر نے تمام قرآن میں کہیں بھی اِمالہ نہیں کیا۔ جن حروف کا اِمالہ کیا جاتا ہے اُن کے بالاستیعاب ذکر کرنے کی اس کتاب میں گنجائش نہیں لہٰذا اس کے واسطے فنِ قرأت کی کتابوں اور خاصکر اس نوع میں لکھی گئی مستقل تصنیفوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ البتہ ہم اس مقام پر اِمالہ کے اُس قدر مواضع درج کرتے ہیں جن سے ایک قاعدہ کلیہ معلوم کرنے کی ضرورت پوری ہوجائے اور وہ مواضع بھی ضابطہ کے تحت میں داخل ہوسکیں +

حمزہ۔ کسائی۔ اور۔ خلف ان تینوں قاریوں نے ہر ایک ایسے اَلِف کو جو "یے" سے بدلکر آیا ہے۔ جہاں بھی قرآن میں اُس کا وقوع ہوا ہو خواہ اِسم میں یا فعل برابر اُسے اِمالہ ہی کے ساتھ پڑھا ہے۔ مثلاً۔ هُدٰی۔ هَوٰی۔ فَتٰی۔ عَمٰی۔ زِنَا۔ اَتٰی۔ اَبٰی۔ سَعٰی۔ یَخْشٰی۔ یَرْضٰی۔ اِجْتَبٰی۔ اِشْتَرٰی۔ مَثْوٰی۔ مَاْوٰی۔ اَدْنٰی۔ اور۔ اَزْکٰی۔ وغیرہ + اور ہر ایک ایسے تانیث کے اَلِف کو جو "فُعْلٰی" کے اوزان پر۔ حرفِ فاء کی تینوں حرکتوں کے ساتھ۔ آیا ہو۔ مثلاً۔ طُوْبٰی بُشْرٰی۔ قُصْوٰی۔ قُرْبٰی۔ اُنْثٰی۔ دُنْیَا۔ اِحْدٰی۔ ذِکْرٰی۔ سِیْمَا۔ ضِیْزٰی۔ مَوْتٰی۔ مَرْضٰی۔ سَلْوٰی۔ اور۔ تَقْوٰی۔ پھر اسی کے بعد مُوسٰی عِیْسٰی۔ اور یَحْیٰی۔ اور ہر ایک ایسے لفظ کو جو فُعَالٰی بالضم اور بالفتح کے وزن پر آیا ہے جیسے سُکَارٰی۔ کُسَالٰی۔ اُسَارٰی۔

یَتَامٰی - نَصَارٰی - اور اَیَامٰی - اور ہر ایسے لفظ کو جو مصحف میں "یے" کے ساتھ لکھا گیا ہے جس طرح بَلٰی - مَتٰی - یَا اَسَفٰی - یَا وَیْلَتٰی - اور یا حَسْرَتٰی - اور اَنّٰی جو استفہام کے لئے آیا ہے اِن سب کلمات کو بھی اِمالہ کے ساتھ پڑھا ہے مگر حَتّٰی - اِلٰی - عَلٰی - لَدٰی اور - مَازَکٰی کو باوجود اس کے کہ وہ لکھنے میں مذکورہ فوق کلمات کے ہمجنس اور ہمشکل ہیں مستثنیٰ کر دیا ہے اور اِن الفاظ کا کسی حالت میں اِمالہ نہیں کیا گیا ہے + یونہی ناقِص واوی کے اُن کلمات کو بھی اِمالہ کیا ہے جن کے شروع میں کسرہ یا ضمہ آیا ہے اور وہ الفاظ یہ ہیں - اَلرِّبٰوا - جس جگہ بھی واقع ہوا ہو - اَلضُّحٰی جس طرح پر بھی آیا ہو - اور اَلْقُوٰی - اور - اَلْعُلٰی + اور گیارہ سورتوں کی آیتوں کے سِرے جو ایک ہی طرز پر آئے ہیں اُن کو بھی (وقف) اِمالہ کے ساتھ پڑھا ہے یہ سورتیں حسب ذیل ہیں - طٰہٰ - اَلنَّجْم - سَاَل - القیامۃ - النّازِعات - عَبَسَ - اَلْاَعْلٰی اَلشَّمْس - اَللَّیْل - اَلضُّحٰی - اور - اَلْعَلَق + اور انہی سورتوں پر اِمالہ کرنے میں ابو عمرو اور ورش نے بھی موافقت کی ہے نیز ابو عمرو نے ہر ایک ایسے کلمہ کو اِمالہ کے ساتھ پڑھا - ہے جس میں "رے" کے بعد اَلِف واقع ہوا ہو خواہ ایسا کلمہ کسی وزن پر آیا ہو جیسے ذِکْرٰی بُشْرٰی - اَسْرٰی - اَرٰاہُ - اِشْتَرٰی - تَرٰی - اَلْقُرٰی - نَصَارٰی - اُسَارٰی - اور سُکَارٰی + اور فَعَالٰی کے اَلفوں پر بھی جہاں کہیں وہ آئے ہوں - اُس نے برابر اِمالہ کرنے میں موافقت کی ہے اور ابو عمرو اور کِسائی نے ہر ایک ایسے اَلِف کا اِمالہ کر دیا ہے جس کے بعد مجرور "رے" طرف (کنارہ کلمہ) میں پڑی ہو - مثلاً - اَلدَّار - اَلنَّار - اَلْقَهَّار - اَلْغَفَّار - اَلنَّهَار - اَلدِّيَار - اَلْكُفَّار اَلْاَبْكَار - بِقِنْطَار - اَبْصَارِهِمْ - اَدْبَارِهَا - اَشْعَارِهَا - اور - حِمَار - اور اُنھوں نے اُس کی کوئی پرواہ نہیں کی کہ اَلِف اصلی ہے یا زائدہ +

حمزہ نے دس فعلوں میں فعل ماضی کے عینِ کلمہ کا اِمالہ کیا ہے اور وہ حسب ذیل ہیں - زَادَ - شَاءَ - جَاءَ - خَابَ - رَانَ - خَافَ - زَاغَ - طَابَ - ضَاقَ - اور حَاقَ - خواہ یہ کسی موقع پر آئے ہوں اور جس طرح پر بھی آئے ہوں + اور کِسائی نے اس مجموعہ (فجثت زینب لذود شمس) کے پندرہ حرفوں میں سے کسی ایک حرف کے بعد بھی واقع ہونے والی "ہائے" تانیث اور اُس کے ماقبل دونوں کا اِمالہ وقفِ مطلق کے طرز پر کیا ہے - جن کی مثالیں یہ ہیں - (ف) خَلِيْفَة اور - رَأْفَة - (ج) وَلِيْجَة - اور لُجَّة (ث) ثَلٰثَة - اور - خَبِيْثَة - (ت) بَغْتَة اور مَيْتَة - (ز) بَارِزَة اور اَعِزَّة (ی) خَشْيَة - اور شِيَة (ن) سُنَّة - اور - جَنَّة (ب) حَبَّة - اور - تَوْبَة - (ل) لَيْلَة - اور - ثُلَّة - (ذ) لَذَّة - اور - مَوْقُوْذَة - (و) قَسْوَة - اور - مُرُوَّة - (د) بَلْدَة - اور - عِدَّة - (ش) فَاحِشَة - اور - عِيْشَة - (م)

رَحْمَةَ - اور - نِعْمَةَ - (س) خامِسَةَ خَمْسَةَ + اور وہ دس حرفوں کے بعد مطلقاً فتح کرتا ہے جو یہ ہیں - جَاعَ - اور حروفِ اِستعلاء قظ خص ضغط + اور باقی چار حرف منجملہ حروف تہجی کے) جو " اکھر " ہیں اگر ان میں سے ہر ایک حرف کے پہلے یائے ساکن یا کسرہ ہو جو کسی ساکن حرف سے متصل اور منفصل ہے تو اس کا بھی اِمالہ کیا جائے گا ورنہ یہ فتح کے ساتھ پڑھے جائیں گے - اور وہ حروف جن کے بارہ میں یا کچھ اختلاف ہے یا کوئی تفصیل آئی ہے اور پھر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بھی نہیں جو اُن کو اِک جا جمع اور منضبط کر سکے تو ایسے حروف کی تفصیل فنِ قرأت کی کتابوں میں تلاش کرنا چاہئے - سورتوں کے فواتح کے متعلق معلوم کرنا چاہئے کہ حمزہ - کسائی - خلف ابوعمرو - ابن عامر اور ابوبکر نے پانچوں سورتوں میں الٓرٰ کو اِمالہ کے ساتھ پڑھا ہے - اور ورش نے اُس کی قرأت بین بین کے انداز پر کی ہے + سُوْرَۃ مَرْیَم کے شروع کی آیت اور طٰہٰ میں ابوعمرو کسائی - اور ابوبکر نے " ہے " پر اِمالہ کیا ہے اور حمزہ اور خلف نے مریم کو ترک کر کے محض دیک طٰہٰ کی " ہے " پر اِمالہ کیا ہے - سُوْرَہ مَرْیَم کے آغاز کی " یے " پر بھی وہی لوگ اِمالہ کرتے ہیں - جنھوں نے " الٓرٰ " پر اِمالہ کیا ہے مگر ابوعمرو (اُس کے مشہور قول کی رو سے) اُس پر اِمالہ نہیں کرتا - یٰسٓ پر وقفِ اِمالہ تین پہلے (حمزہ - کسائی اور خلف -) قاریوں اور ابوبکر نے کیا ہے اور انہی چاروں نے طٰہٰ - طٰسٓمٓ - اور - طٰسٓ - کی " ط " اور ساتوں حٰمٓ کی سورتوں میں حرف " ح " پر بھی وقف اِمالہ کیا ہے - پھر ابن ذکوان نے بھی حرفِ " حاء " کے بارہ میں ان سے موافقت کی ہے +

خاتمہ - بہت سے لوگوں نے حدیث " نَزَلَ الْقُرْآنَ بِالتَّفْخِیْمِ "[1] کو نصب العین رکھ کر اِمالہ کو ناپسند کیا ہے اور اُن لوگوں کے اس اعتراض کا کئی طرح پر جواب دیا گیا ہے - اوّل یوں کہ بیشک قرآن کا نزول تفخیم ہی پر ہوا تھا مگر بعد میں اِمالہ کی بھی اجازت دے دیگئی + دوم اس حدیث کے یہ معنے ہیں کہ قرآن مردوں کی قرأت سے پڑھا جائے گا - اور عورتوں کی طرح اس کی قرأت پست لہجہ میں نہ کی جائے گی + سوم اس حدیث کا یہ مدعا ہے کہ قرآن مشرک لوگوں پر سختی اور اُن سے درشتی کرنے کے لئے نازل ہوا - کتاب جمال القرّاء کا مؤلف کہتا ہے - حدیث کی تفسیر میں اس قول کا پیش کرنا عقل سے دور بات ہے کیونکہ قرآن کا نزول رحمت اور رافت (مہربانی ۱۲ نرمی ۱۲) کے ساتھ بھی ہوا ہے + چہارم اس کے معنے یہ ہیں کہ قرآن کا نزول تعظیم اور تجبیل کے ساتھ ہوا ہے - یعنی حدیث نبوی ہم کو بتاتی ہے کہ قرآن کی عظمت اور عزت کرو - اور گویا اس طرح رسول اللہ صلعم نے قرآن کی عظمت و قدر کرنے

---

[1] قرآن تفخیم کے ساتھ نازل ہوا ہے ۱۲

کی ترغیب دلائی ہے + تجسیم۔ تفخیم سے یہ مراد ہے کہ وسطِ کلمات کے حروف کو مختلف فیہ جگہوں میں ضمہ اور کسرہ کی حرکت دی جائے اور اُن کو ساکن نہ کیا جائے اس لئے کہ حرکت ضمہ و کسرہ اُن کلمات کا بہت کچھ اشباع اور افخام کر دے گی۔ الدانی کا قول ہے " ابن عباسؓ سے بھی اِس کی تفسیر یُونہی وارد ہوئی ہے " پھر وہ کہتا ہے " حدثنا ابن خاقان۔ حدثنا احمد بن محمد۔ حدثنا علی بن عبدالعزیز۔ حدثنا القاسم سمعت الکسائی۔ اور کسائی بواسطہ سلمان۔ زہری سے روایت کرتا تھا کہ زہری نے کہا " ابن عباسؓ فرماتے تھے " قرآن کا نزول تثقیل اور تفخیم کے ساتھ ہوا ہے مثلاً قولہٗ تعالےٰ " اَلْجُمُعَۃَ " اور ایسے ہی دیگر الفاظ جن میں ثقالت پائی جاتی ہے " اور پھر بھی الدانی۔ حاکم کی وہ حدیث بھی درج کرتا ہے جس کو حاکم نے زید بن ثابتؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ " قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا۔ محمد بن مقاتل اسی حدیث کا ایک راوی کہتا ہے " میں نے عمار سے سُنا وہ کہتے تھے عُذُرًا نُذُرًا۔ اور۔ اَلصَّدَفَیْنِ " یعنی اِن الفاظ میں وسط کے حرف کو حرکت دیکر " الدانی کہتا ہے۔ اور اس کی تائید ابی عبید کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ اہل حجاز تمام کلام کو تفخیم کے ساتھ بولتے ہیں مگر ایک حرف " عِشَرَۃَ " کہ وہ اس کو جزم دیتے ہیں۔ اور اہل نجدیوں تو گفتگو میں تفخیم کے پاس بھی نہیں جاتے لیکن اس لفظ کی وہ تفخیم کرتے ہیں اور اس کو عِشِرَۃَ کسر کے ساتھ بولتے ہیں " الدانی کہتا ہے۔ لہذا مذکورہ فوق حدیث کی تفسیر میں اِس وجہ کا وارد کرنا اَولیٰ (بہتر) ہے +

اکتیسویں نوع۔ اِدغام۔ اظہار۔ اِخفاء۔ اور۔ اِقلاب

اِس نوع میں قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ اِدْغَام۔ دو حرفوں کو تشدید دیکر ایک حرف کی طرح تلفظ کرنے کا نام جس طرح " اَلثَّانِی " اس کی تقسیم کبیر اور صغیر کی دو قسموں پر ہوتی ہے ؛

اِدغام کبیر وہ ہے جس کے دونوں حرفوں میں کا پہلا حرف متحرک ہو عام اس سے کہ وہ دونوں حروف باہم مثل ہوں۔ یا ہجنس۔ یا ایک دوسرے کے قریب المخرج۔ اِس قسم کا نام کبیر اس واسطے رکھا گیا ہے کہ وہ اکثر واقع ہوتی ہے کیونکہ حرکت بہ نسبت سکون کے زائد آنے والی چیز ہے۔ اور اور ایک قول اِس کے نام نہاد کے متعلق یہ بھی ہے کہ جس حالت میں وہ اِدغام سے قبل متحرک حرف کو ساکن بنا دینے میں اثر کرتا ہے اس لئے اُس کی بڑائی ثابت ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُس کی دشواری۔ اور۔ اُس کی شلیں جنیس۔ اور۔ متقاربین۔ کی انواع پر شامل ہونے کی وجہوں

سے یہ نام رکھا گیا۔ آئمہ عشرہ میں سے جس کی طرف اس ادغام کی نسبت مشہور ہوئی ہے وہ ابو عمرو بن العلاء ہے۔ اور اُس کے علاوہ دس اماموں کی تعداد سے باہر بھی ایک جماعت مثلاً حسن بصری۔ اعمش۔ اور ابن محیصن۔ وغیرہم کی جانب اس ادغام کو قرأت میں شامل کرنے کی نسبت کی جاتی ہے۔ یہ ادغام تخفیف کی خواہش سے کیا جاتا ہے + بہت سے صاحب تصنیف قاریوں نے اس ادغام کا بالکل ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ مثلاً ابوعبید نے اپنی کتاب میں۔ مجاہد نے اپنے مسبعۃ میں۔ مکی نے اپنے تبصرہ میں۔ طلمنکی نے اپنی کتاب روضۃ میں۔ ابن سفیان نے اپنی کتاب ھادی میں۔ ابن شریح نے اپنی کتاب کافی میں۔ اور مہدوی نے اپنی کتاب ھدایہ میں۔ یا ان کے ماسولے دوسرے لوگوں نے بھی + کتاب تقریب النشر میں بیان کیا گیا ہے " متماثلین سے ہم دو ایسے حرف مراد لیتے ہیں جو مخرج اور صفت میں باہم متفق ہوں۔ متجانسین سے ایسے دو حرف مراد ہیں جو مخرج میں باہم متفق مگر صفت میں ایک دوسرے سے جداگانہ ہوں۔ اور متقاربین وہ ہیں جو مخرج یا صفت دونوں باتوں میں ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں +

متماثلین میں سے مُدغم ہونے والے حروف سترہ ہیں۔ ب - ت - ث - ح - ر - س - ع - غ - ف - ق - ک - ل - م - ن - و - ہ - اور - یے - اور ان کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ الکتاب بالحق + الموت تحبسونھما - حیث ثقفتموھم - النکاح حتی - شھر رمضان - النّاس سکارٰی + یشفع عندہ - یبتغ غیر الاسلام - اختلف فیہ - افاق قال + انّك کنت + لا قبل لھم + الرّحیم مالك - نحن نسبح - فھو ولیّھم - فیہ ھدی + اور یاتی یوم + اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں متماثل حرف لکھائی میں باہم ملتے ہوئے (یاس یاس) ہوں اس لئے قولہ تعالٰے۔ اِنّا نذیرٌ میں بوجہ الف بیچ میں آ جانے کے ادغام نہ ہوگا اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ دونوں حروف دو کلموں کے ہوں اس لئے اگر ایک ہی کلمہ کے ہونگے تو اُن کا ادغام نہ کیا جائے گا مگر دو کلمے اس شرط سے مستثنیٰ ہیں۔ اول " مناسککم " سورۃ البقرۃ میں۔ اور دوم " ما سلککم "۔ سورۃ المدّثّر میں۔ کہ ان میں ادغام ہوتا ہے + اور یہ بھی شرط ہے کہ پہلا حرف ضمیر متکلم یا ضمیر خطاب کی " ت " نہ ہو کیونکہ اس حالت میں اُس کا ادغام نہ ہوگا مثلاً کنت ترابا - اور - اَفانت تسمع - اور نہ وہ پہلا حرف مشدد ہونا چاہئے کیونکہ اس حالت میں بھی ادغام نہ ہوگا جیسے مسّ سقر - اور - ربّ بما + اور نہ اُسے منوّن (تنوین والا) ہونا چاہئے جس طرح غفورٌ رحیم - اور - سمیعٌ علیمٌ +

متجانسین اور متقاربین میں سے جن حروف کا باہم ادغام ہوتا ہے وہ سولہ ہیں اور اُن کا مجموعہ " رمن سنشد حجتك بذل قثم " ہے اور اُنکے ادغام کی شرطیں یہ ہیں کہ حرف اول " اشد ذکرا "

کی طرح مشدّد نہو اور "فی ظلماتٍ ثلاثٍ" کی طرح منوّن نہو۔ اور ضمیر کی "تے" نہو جیسے "خلقت طیناً" +

اور حروف متجانسین اور متقاربین کے مدغم اور مدغم فیہ کی مثالیں اس جدول سے معلوم ہوسکتی ہیں

نمبر شمار	مدغم	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۱	ب	م	یعذب من یشاء	صرف اسی ایک حرف کے ادغام ہوتا ہے
۲	ت	ث	البیّنات ثم	
	حسب ذیل دس حرفوں کے ساتھ مدغم ہوتی ہے +	ج	الصّالحات جنات	
		ذ	السیّاٰت ذلك	
		ز	الجنّة زمرا	
		س	الصالحات ستدخلهم	مگر۔ اولم یوت سعة میں۔ سکون تاء اور خفت فتحہ کی وجہ سے ادغام نہیں ہُوا +
		ش	اربعة شهداء	
		ص	والملائكة صفّاً	
		ض	والعٰدیٰت ضبحًا	
		ط	اقم الصّلٰوة طرفی النّهار	
		اور ظ	الملائكة ظالمی	
۳	ث	ت	حیث تومرون	
	پانچ حرفوں میں مدغم ہوتی ہے	ذ	الحرث ذلك	
		س	وورث سلیمان	
		ش	حیث شئتما	
		اور ض	حدیث ضیف	
۴	ج	ش	اخرج شطأه	
	اسکو دو حرفوں میں مدغم کیا جاتا ہے۔	اور ت	ذی المعارج تعرج	
۵	ح	ع	زحزح عن النّار	صرف ایک ہی حرف میں ادغام کیجاتی ہے +

نمبر	حرف	مدغم فیہ	مثال	کیفیت
۶	د اس کو دس حروف میں مدغم کیا جاتا ہے +	ت	المساجد تلك (۱) بعد توكيدها (۲)	اور دال مفتوحہ کا ادغام حرف " ت " میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں ہمجنس ہونے کی قوت ہے +
		ث	يُرِيْدُ ثوابَ الدُّنْيَا	
		ج	داؤد جالوت	
		ذ	القلائد ذلك	
		ز	يكاد زيتها يضئ	
		س	الاصفاد سرابيلهم	
		ش	وشهد شاهدٌ	
		ص	نفقد صواع	
		ض	مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ	
		اور ظ	يُرِيْدُ ظلما۔	
۷	ذ	س	فاتخذ سبيله	
		اور ص میں	مااتخذ صاحبة	
۸	ر	ل میں	هُنَّ اطهر لكم المصير لا يُكَلِّفُ والنّهار لآياتٍ	لیکن اگر " رے "(ر) کو فتحہ دیا جائے اور اُس کا ماقبل ساکن ہو تو پھر اُس کا ادغام نہ ہوگا۔ مثلاً " والحَمِيْرَ لتركبوها " محض اسی ایک ہی مثال میں
۹	س	ز میں	واذا النفوس زُوِّجَتْ	
		اور ش میں	الرأس شيبا۔	
۱۰	ش	س میں	ذی العرش سبيلا۔	
۱۱	ض	ش میں	لبعض شانهم	"
۱۲	ق	ك میں	ينفق كيف يشاء اور خلقكم	مگر جب کہ اُس کا ماقبل یعنی (ق) متحرک ہو + یونہی جب کہ وہ دونوں ایک کلمہ میں ہوں اور ك کے بعد میم ہو +
۱۳	ك	ق میں	رسل ربك قال	مگر اس شرط پر کہ کاف سے قبل

			نقدس لک قال	کا حرف متحرک ہو + لیکن اگر کَ کا ماقبل ساکن ہوگا تو پھر ادغام نہیں ہوسکتا۔ مثلاً "وَتَرَكُوكَ قَائِمًا"
۱۴	ل	سَا میں	رُسُلُ رَبِّكَ	اگر ماقبل (ل) متحرک ہو یا اگر ماقبل (ل) ساکن ہو تو پھر وہ (ل) مکسورہ یا مضمومہ ہونی چاہئے تب ادغام ہوگا۔ مثلاً لِقَوْلِ رَسُوْلٍ اور اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ لام مفتوح کا ادغام نہ ہوگا مثلاً۔ یقول رَبِّ۔ مگر قَالَ کا لام مستثنیٰ ہے کہ وہ جس جگہ بھی آئے مدغم ہوگا جیسے قَالَ رَبِّ اور قَالَ رَجُلَانِ +
۱۵	م یہ حرف ب کے قریب ساکن ہوتا ہے		اعلم بالشاکرین۔ یحکم بینھم۔ اور مریم بھتانًا	اگر جب کہ اس کا ماقبل متحرک ہو) اور پھر یہ غنۃ کے ساتھ مخفی پڑھا جاتا ہے اور ابن الجزری نے اس کا ذکر ادغام کی انواع میں کیا ہے اور اس بارہ میں اُس نے بعض متقدمین کی پیروی کی ہے اور پھر اُسی نے اپنی کتاب النشر میں بیان کیا ہے کہ یہ ادغام درست

١٦	ن اگر اس کا ماقبل متحرک ہو تو	ر، م اور ل میں	تَاذن رَّبُّكَ لن نومن لك	نہیں لہذا اگر میم کا ماقبل ساکن ہوگا تو اُسے ظاہر کرینگے۔ مثلاً "ابراھیمَ بنیہِ" + لیکن اگر وہ ساکن ہو تو پھر ان دونوں حروف کے قریب اُس کا اظہار کیا جائے گا۔ جیسے یخافون ربّھُمْ۔ اَن تکون لھم۔ اور "نحن" کا نون کثرت کے ساتھ وارد ہونے۔ تکرار ہونے ہونے۔ اُس کی حرکت لازم ہونے اور اُس میں اُس کی ثقالت کے وجہ سے ہر جگہ ادغام ہی کیا جائیگا مثلاً نحن له۔ و۔ مَا نحن لک +

تنبیہ - دو باتیں یاد رکھنی بہت ضروری ہیں۔ اوّل یہ کہ ابو عمرو۔ حمزہ۔ اور یعقوب۔ نے چند مخصوص حروف میں باہم موافقت کی ہے اور اُن تمام حروف کو ابن الجزری نے اپنی دونوں کتابوں النشر۔ اور۔ التقریب میں بالاستیعاب بیان کر دیا ہے + اور دوسری بات یہ کہ آئمہ عشرہ نے یوں تو "مالكَ لا تامنّا علےٰ یُوسُفَ" کے ادغام پر اجماع کیا ہے لیکن تلفظ میں اُن کا اختلاف ہے۔ ابو جعفر نے اُس کی قرأت بلا کسی اشارہ کے ادغام محض کے ساتھ کی ہے۔ اور باقی آئمہ نے اشارہ کے ساتھ رَوم۔ اور۔ اشمام کر کے اس کا ادغام پڑھا ہے +

ضابطہ

قاعدہ کلیہ

ابن الجزری کہتا ہے۔ ابو عمرو نے حروف مثلین اور متقاربین میں سے جتنے حروف کا ادغام کیا ہے اگر اُن میں ایک سورۃ کا دوسری سورۃ کے ساتھ وصل کرنا بھی شامل کر لیا جائے تو اُن کی کل تعداد ایک ہزار تین سو چار ہوتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سُوْرَۃُ القدر کا آخری حصہ

لَمۡ یَکن میں داخل ہے۔ اور جب کہ دوسری سورۃ کے آغاز میں بِسۡمِ اللّٰہ پڑھی جائے اور پہلی
سورۃ کا آخر بِسۡمِ اللّٰہ سے وصل کیا جائے تو ایک ہزار تین سو پانچ ادغام ہو جائیں گے جس کی وجہ
یہ ہے کہ یوں سورۃ رَعد کا آخر ابراھیم کے آغاز میں۔ اور ابراھیم کا آخر الحجر کے آغاز میں
داخل ہوگا۔ اور جب کہ فصل کرنے میں محض سکتہ کو استعمال کریں اور بِسۡمِ اللّٰہ نہ پڑھیں تو
ایک ہزار تین سو تین ہی ادغام رہ جائیں گے +

ادغام صغیر اُس کو کہتے ہیں جس میں پہلا حرف ساکن ہو۔ اِس ادغام کی تین قسمیں۔ واجب۔
ممتنع۔ اور۔ جائز۔ ہیں۔ جس ادغام صغیر کو قاریوں نے اختلاف کی کتابوں میں درج کیا ہے وہ جائز
کہلاتا ہے کیونکہ اُس کے بارہ میں قاریوں کا اختلاف ہے۔ جائز ادغام صغیر کی بھی دو قسمیں ہیں قسم
اوّل کسی ایک کلمہ کے ایک حرف کا متفرق کلموں کے متعدد حروف میں ادغام۔ اِس کا انحصار۔ اِذۡ
قَدۡ۔ تاء تانیث۔ ھل۔ اور۔ بل۔ کے الفاظ میں ہے۔ اِذۡ کے ادغام اور اظہار میں چھ حروف
کے نزدیک اختلاف کیا گیا ہے (۱) ت۔ اذ تبراء (۲) ج۔ اذ جعل۔ (۳) د۔ اِذۡ دخلت
(۴) ز۔ اِذ زاغت (۵) س اذ سمعتموہ۔ اور (۶) ص۔ اذ صرفنا + قد کے ادغام اور
اظہار کا اختلاف آٹھ حروف کے نزدیک پایا گیا ہے۔ (۱) ج۔ ولقد جاء کم۔ (۲) ذ۔ ولقد
ذرانا۔ (۳) ز۔ ولقد زینا۔ (۴) س۔ قد سألہا۔ (۵) ش۔ قد شغفہا (۶) ص۔
ولقد صرفنا۔ (۷) ض۔ فقد ضلوا (۸) ظ۔ فَقَدۡ ظلم + تانیث کی "ت" میں چھ حروف
کے قریب آنے پر ایسا اختلاف ہوتا ہے۔ (۱) ث۔ بعدت ثمود۔ (۲) ج۔ نضجت جلودھم۔
(۳) ز۔ خبت زدناھم۔ (۴) س۔ انبتت سبع سنابل۔ (۵) ص۔ لَھُدِّمَتۡ صوامع
اور (۶) ظ۔ کانت ظالمۃ + اور ھل۔ اور۔ بَلۡ کے لام کا ادغام و اظہار کرنے میں بھی آٹھ
حرفوں کے پاس واقع ہوتے وقت اختلاف کیا گیا ہے اُن میں سے یہ پانچ حرف لفظ بل کے
ساتھ مخصوص ہیں (۱) ز۔ بَل زُیّنَ میں۔ (۲) س۔ بَل سَوّلت میں۔ (۳) ض۔ بل ضلوا
میں۔ (۴) ط۔ بل طَبَعَ۔ میں۔ اور (۵) ظ۔ بَل ظننتم۔ میں۔ اور لفظ ھَل حرف ث
کے ساتھ مخصوص ہے جیسے "ھَل ثُوّبَ" اور "ت۔ اور۔ ن" میں وہ دونوں مشترک
ہیں جیسے ھَل تنقمون۔ بَل تاتیھم۔ ھَل نحن۔ بل نتبع + اور دوسری قسم ایسے حروف
کا ادغام ہے جن کے مخارج قریب قریب ہوتے ہیں اور وہ سترہ مختلف فیہ حروف ہیں۔ (۱)
جو ذیل کی مثالوں میں ف کے نزدیک آیا ہے۔ او یغلب فسوف۔ ان تعجب فعجب۔ اذھب
فمن۔ فاذھب فان۔ اور۔ من لم یتب فاولئك + (۲) یہی ب سُورَۃ البقرۃ کے اندر
"یعذب من یشاء" میں (۳) یہی ب سورۃ ھود کے اندر "ارکب معنا" میں۔ (۴) یہی

ب سُورۃ سبا کے اندر " نخسف بھم " میں + (۵) ساکن رے - لام کے قریب - جیسے یغفر لکم - اور واصبر لحکم ربک + (۶) لام ساکن میں "ومن یفعل ذٰلک " کے ذال میں جہاں کہیں بھی واقع ہو + (۷) ث " یلھث ذٰلک " کے ذال میں + (۸) دال " من یرد ثواب " کی ث میں جہاں کہیں بھی آئے + (۹) ذال " ومن اتخذتم " کی ت میں اور جو اسی طرح کا اور لفظ آئے اُس میں بھی + (۱۰) سورۃ طٰہٰ میں " فنبذتھا " کی ت میں بھی ذال کا ادغام ہے + (۱۱) نیز ت ہی کے ساتھ ذال کا ادغام سورۃ غافر اور سورۃ دخان کے اندر لفظ عُذت میں (۱۲) لبثتم - اور لبثت - کی ث اُسی (ت) میں مدغم ہوگی جہاں کہیں بھی آئے + (۱۳) ث کا ادغام ت ہی میں سُورۃ الاعراف اور سُورۃ الزخرف کے اندر کلمہ " اورثتموھا " میں + (۱۴) دال کا ادغام ذال کے ساتھ کھیٰعص کی سورۃ میں " ذکر " (۱۵) ن کا ادغام واؤ کے ساتھ " یٰس والقرآن " میں + (۱۶) ن کا واؤ ہی میں مدغم ہونا " ن والقلم " کی مثال میں - (۱۷) سُورۃ الشعراء اور سورۃ القصص کے اوّل میں " طٰسٓمٓ " کے اندر سین کے ملفوظی نون کا میم کے ساتھ مدغم ہونا +

قاعدہ - ہر ایسے دو حرف جو باہم ملیں اور اُن میں کا پہلا حرف ساکن ہو نیز وہ مثلین یا جنسین ہوں تو لغت اور قرأت دونوں کے اعتبار سے اُن میں کا اوّل حرف کا دوم میں ادغام کر دینا واجب ہے - دو مماثل حرفوں کی مثالیں یہ ہیں - اضرب بعصاك - ربحت تجارتھم - قد دخلو - اذھب وقل لھم من - عن نفس - یدرککم اور - یوجھہ + اور دو ہمجنس حرفوں کی یہ مثالیں ہیں - قالت طائفۃ - قد تبین - اذ ظلمتم - بل ران - ھل رایتم - اور قل رب + مگر یہ وجوب ادغام اُس وقت ہے جب کہ دو مماثل حرفوں کا پہلا حرف حرفِ مدّ نہ ہو مثلاً قالوا وھم - اور الذی یوسوس + اور دو ہمجنس حرفوں میں کا پہلا حرف حلق نہ ہونا چاہئے جیسے " فاصفح عنھم " میں ہے +

فائدہ بہت سے لوگوں نے قرآن میں ادغام کرنے کو بُرا تصور کیا ہے - اور حمزہ کی نسبت بیان کیا جاتا ہے کہ وہ نماز میں ادغام کی قرأت مکروہ تصوّر کرتا تھا - اس طرح پر ادغام کے بارہ میں تین قول حاصل ہو گئے ہیں +

تذنیب - دونوں مذکورۂ بالا قسموں کے ساتھ ایک اور قسم بھی ملحق کی جا سکتی ہے اور وہ ایسی قسم ہے کہ جس کے کسی حصہ میں اختلاف کیا گیا ہے - یعنی نونِ ساکن اور تنوین کے احکام - اور ان دونوں کے چار احکام ہیں - اظہار - ادغام - اقلاب - اور - اخفاء - اظہار کی نسبت تمام قاریوں کا یہ قول ہے کہ وہ حروف حلق کے قریب آنے کی حالت میں ہوگا - اور حروف حلق چھ ہیں - ہمزہ - ھاء عین - حاء - غین - اور - خاء - اور اُس کی مثالیں یہ ہیں - ینأون - من آمن - فانھار - من ھاد -

جرفٍ هارٍ۔ انعمت۔ من عمل۔ عذابٌ۔ عظیمٌ۔ واخر۔ من حکیمٍ حمیدٍ۔ فسینغضون من غلٍ۔ الّٰہ غیرہ۔ والمنخنقۃ۔ من خیرٍ۔ قومٌ تخمون۔ اور بعض قاری خاء۔ اور۔ غین۔ کے نزدیک اخفاء کرتے ہیں + اور ادغام چھ حرفوں میں آتا ہے۔ دو حرف جن میں غنّہ نہیں ہوتا یعنی لام اور رے۔ مثلاً فان لم تفعلوا۔ ھدًی للمتقین۔ من ربھم۔ اور۔ ثمرۃ رزقًا + اور چار حرف جن میں غنّہ پایا جاتا ہے اُن کے ساتھ بھی نون ساکن اور تنوین کا ادغام ہوتا ہے۔ یعنی۔ نون۔ میم۔ ے۔ اور واو کے ساتھ مثلاً۔ عن نفس۔ خطّۃٌ نغفر۔ من مالٍ۔ ماءٍ من والٍ اور۔ رعدٌ وّبرقٌ یجعلون + اور اقلاب صرف ایک ہی حرف کے نزدیک آنے کی حالت میں ہوتا ہے اور وہ حرف "ب" ہے جیسے انبئھم۔ من بعد ھم۔ اور صمٌ بکمٌ۔ کہ اس موقع پر نون اور تنوین دونوں کو خالص میم کے ساتھ بدل دیا جاتا ہے اور پھر وہ غنّہ کے ساتھ مخفی کرکے پڑھی جاتی ہے + اور اخفاء باقیماندہ حروف (تہجی) کے نزدیک آنے کی حالت میں کیا جاتا ہے جو پندرہ ہیں اور تفصیل ذیل:۔ ت۔ ث۔ ج۔ د۔ ذ۔ ز۔ س۔ ش۔ ص۔ ض۔ ط۔ ظ۔ ف۔ ق۔ اور ک + اور اِن کی مثالیں یہ ہیں + کنتم۔ من باب۔ جنات تجری۔ منثورًا من ثمرۃ۔ قولًا ثقیلا۔ انجیتنا۔ ان جعل۔ خلقًا جدیدًا۔ اندادًا۔ ان دعوا۔ کاسًا دھاقًا۔ انذرتھم۔ من ذھبٍ۔ وکیلًا ذریۃً۔ تنزیلٌ من زوالٍ۔ صعیدًا زلقًا۔ الانسان من نوعٍ۔ رجلًا سالمًا۔ انشاہ۔ ان شاء۔ غفورٌ شکورٌ۔ الانصار۔ ان صدوکم۔ جمالاتٌ صُفرٌ۔ منضود۔ من ضل۔ وکلًا ضربنا۔ المقنطرۃ۔ من طین۔ صعیدًا طیبًا۔ ینظرون من ظھیرٍ۔ ظلًا ظلیلًا۔ فانفلق۔ من فضلہ۔ خالدًا فیھا۔ انقلبوا۔ من قرارٍ۔ سمیعٌ قریبٌ المنکر۔ اور من کتاب کریمٍ + اور اخفاء اُس حالت کو کہتے ہیں جو ادغام اور اظہار کے مابین ہوتی ہے اور اُس کے ساتھ غنّہ کا ہونا لابدی ہے +

بتیسویں نوع۔ مدّ۔ اور۔ قصر

اس نوع میں بھی قاریوں کی ایک جماعت نے مستقل کتابیں تصنیف کردی ہیں اور اُس کی اصل وہ حدیث ہے جس کو سعید بن منصور نے اپنے سنن میں روایت کیا ہے کہ "حدثنا شہاب بن حراش۔ حدثنی مسعود بن یزید الکندی۔ قال۔ ابن مسعودؓ ایک شخص کو قرأت سکھا رہے تھے۔ اُس نے یوں پڑھا " انما الصدقات للفقراء والمساکین " ارسال کے ساتھ۔ ابن مسعودؓ نے یہ سنکر کہا:۔ رسول اللہ صلعم نے یہ مقام مجھ کو یوں نہیں پڑھایا ہے " اس شخص نے دریافت

کیا۔ پھر اے ابا عبدالرحمن رسول پاک نے تم کو اس کی قرأت کس طرح بتائی ہے؟ "ابن مسعودؓ نے جواب دیا" رسول اللہ صلعم نے مجھے اس کی قرأت " اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنَ " بتائی ہے لہذا تم اس کو مد دے کر پڑھو" یہ حدیث نہایت اچھی اور قابل قدر ہے۔ اور اس کو مد کے بارہ میں حجت اور نص قرار دے سکتے ہیں۔ اس کے اسناد کے تمام راوی ثقہ ہیں۔ اور طبرانی نے اس کو اپنی کتاب الکبیر میں روایت کیا ہے +

مد۔ اُس زیادتی (کشش صوت) کا نام ہے جو صرف مد میں طبیعی کشش صوت کے علاوہ مطلوب ہوتی ہے اور طبیعی کشش صوت وہ ہے جس سے کم پر صرف مد ذاتی طور سے بھی قائم نہیں ہو سکتا + اور قصر اس زیادتی کو چھوڑ کر مد طبیعی کو علیٰ حالہٖ قائم رکھنے کا نام ہے + حرفِ مد تین ہیں۔ (۱) الف مطلقاً۔ (۲) واو ساکن جس کا ماقبل مضموم ہو۔ (۳) ے ساکن جس کا ماقبل مکسور ہو + اور مد کا سبب لفظی ہوتا ہے یا معنوی۔ لفظی سبب ہمزہ یا سکون کا آنا ہے۔ ہمزہ حرف مد سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں آتا ہے۔ ماقبل آنے کی مثالیں۔ آدم۔ رآی۔ ایمان۔ خاطئین۔ اوتو۔ اور المَوْؤدۃ۔ ہیں۔ اور بعد میں آنے والا ہمزہ اگر حرف مد کے ساتھ ایک ہی کلمہ میں ہوگا تو وہ ہمزہ متصل ہوگا مثلاً اُولٰئِكَ شَاءَ اللهُ۔ السوأی۔ مِن سُوءٍ۔ اور یضیئَ۔ اور اگر یہ صورت ہوگی کہ حرف مد ایک کلمہ کے آخیر میں ہو اور ہمزہ دوسرے کلمہ کے شروع میں تو پھر وہ منفصل ہوگا جیسے بِمَآ اُنْزِلَ۔ یَا اَیُّهَا۔ قَالُوْا اٰمَنَّا۔ اَمْرُهٗ اِلَى اللهِ۔ فِیْ اَنْفُسِكُمْ۔ اور بِهٖٓ اِلَّا الفاسقین + اور ہمزہ کی وجہ سے مد آنے کی وجہ یہ ہے کہ حرف مد خفی ہوتا ہے اور ہمزہ دشوار اس لئے حرف خفی میں زیادتی کردیجاتی ہے تاکہ اُس کی وجہ سے دشوار حرف کو زبان سے ادا کرنے میں آسانی پیدا ہوجائے اور اُس کے نطق پر قدرت حاصل ہوسکے۔ اور سکون یا لازمی ہوتا ہے یعنی وہ جو اپنی دونوں حالتوں (اوّل کلمہ اور وسط میں پڑنے) میں متغیر نہیں ہوتا جیسے الضالین۔ دابۃ اور الٓمٓ۔ اَتُحَاجُّوْنِّیْ۔ اور یا عارضی یعنی وقف وغیرہ کی وجہ سے لاحق ہوجاتا ہے مثلاً۔ العباد۔ الحساب۔ نستعین۔ الرحیم۔ اور یُوْقِنُوْنَ۔ بحالتِ وقف۔ اور۔ فیہ ھُدًی۔ قال لھم۔ اور یقول ربنا۔ بحالت ادغام + اور سکون کی وجہ سے مد ہونے کی یہ علت ہے کہ دو ساکن حروف کو باہم جمع کرسکنے کی قدرت حاصل ہوسکے۔ اس لئے گویا وہ حرکت کا قائم مقام ہے + ہمزہ متصل۔ اور۔ ذی الساکن لازم۔ کی دونوں قسموں کو مد دینے پر تمام قاریوں کا اتفاق ہے گو مقدار مد میں اختلاف بھی کیا ہے لیکن ان کو مد ضرور دیتے ہیں۔ مگر دو آخری قسموں یعنی ہمزہ منفصل اور ذوالساکن عارضی کی مد اور قصر میں قاریوں کے مابین اختلاف ہے + ہمزہ متصل کے مد میں جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اُس کو بغیر آواز کی بدنمائی کے ایک ہی اندازہ پر اشباع کے ساتھ کھینچیں۔ اور کچھ لوگوں نے اُس میں بھی مد ہمزہ منفصل کی طرح ایک دوسرے سے زائد ہونا مانا ہے چنانچہ حمزہ اور

ورش مدِ طولے کرتے ہیں۔ عاصم اُن کی نسبت سے کم مدِ صوت کرتا ہے۔ اور اس سے کمتر ابن عامر
۔ کسائی۔ اور خلف کا مد ہے۔ اور سب سے کمتر مدِ صوت ابی عمرو اور باقی ماندہ نے کیا
ہے + اور بعض قاریوں کا قول ہے کہ نہیں مدِ ہمزہ متصل کے صرف دو مرتبے ہیں (۱) طولی مذکورہ
بالا لوگوں کا مد اور وسطیٰ باقی ماندہ قاریوں کا مد جن کا نام نہیں لیا گیا + اور مد ذوالساکن جس کو مد
عدل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ ایک حرکت کے معادل ہوتا ہے اُس کی نسبت بھی جمہور نے یہی رائے
قرار دی ہے کہ ایک مقررہ اندازہ پر بلا افراط کے اُس کا مد کرنا چاہئے۔ اور بعض لوگوں نے اُس میں
بھی تفاوت مانا ہے + مدِ منفصل کے کئی نام رکھے جاتے ہیں جو مع وجوہ تسمیہ یہ ہیں (۱) مد الفصل
یوں کہ وہ دو کلموں کے مابین جدا کیا جاتا ہے۔ (۲) مد البسط بوجہ اس کے کہ وہ دو کلموں کے مابین
بسوط ہوتا ہے۔ (۳) مد الاعتبار۔ اس واسطے کہ اُس کی وجہ سے دو کلمے ایک ہی کلمہ تصور کئے جاتے
ہیں۔ (۴) مد حرفٍ بحرف۔ یعنی ایک کلمہ کا دوسرے کلمہ کو مد کرنا۔ اور (۵) مد جائز۔ اس لئے
کہ اُس کے مد اور قصر میں اختلاف ہے اور اُس کے مد کی مقدار میں اتنی مختلف عبارتیں آئی ہیں
کہ اُن سب کا ضبط اور یاد رکھنا غیر ممکن ہے۔ اور حاصل کلام یہ ہے کہ مدِ منفصل کے سات مرتبے
ہیں۔ اوّل قصر یعنی عارضی مد کو حذف کر کے صرف ذاتِ حرفِ مد کا بغیر کسی زیادتی کے اپنی حالت
پر باقی رکھنا۔ اور یہ مدِ منفصل کی نوع میں خاصکر ابی جعفر۔ ابن کثیر اور ابی عمرو نے مانا ہے اور جمہور
بھی اسی بات کے قائل ہیں۔ دوم قصر سے تھوڑا سا بڑھا ہوا مد۔ اس کا اندازہ دو الفوں کے برابر کیا گیا ہے،
اور بعض قاریوں نے اس کی مقدار ایک اور نصف الف (۱ ½ الف) مانی ہے۔ یہ مرتبہ ابی عمرو کے
نزدیک متصل اور منفصل دونوں میں ہے اور صاحب التیسیر (مولف کتاب التیسیر) نے اس کو بیان کیا ہے + سوم۔ دوسرے
مرتبہ سے کچھ بڑھکر اور یہ مرتبہ تمام لوگوں کے نزدیک توسّط کا ہے۔ اس کا اندازہ تین الف۔ بقول
بعض ڈھائی۔ اور بقولِ بعض دو ہی الفوں کے برابر (اس اعتبار سے کہ اُس کا ماقبل ڈیڑھ الف کے
برابر تھا) قرار دیا گیا ہے اور اس کو ابن عامر اور کسائی دونوں مذکورۂ بالا قسموں میں صحیح مانتے ہیں اور
یہ بات صاحب التیسیر نے بیان کی ہے + چہارم مرتبہ سوم سے قدرے بڑھکر اور اُس کا اندازہ باختلاف
اقوال چار۔ ساڑھے تین۔ اور تین۔ الفوں کے برابر بلحاظ اپنے ماقبل والے مرتبہ کے اختلاف کے
قرار دیا گیا ہے۔ اس مرتبہ کو عاصم نے دونوں قسموں (یعنی مدِ ہمزہ متصل و منفصل) میں مانا ہے اور مصنف تیسیر اس کو نقل کرتا ہے +
پنجم۔ چوتھے مرتبہ سے بھی کسی قدر بڑھا ہوا مد۔ اس کے اندازہ میں بھی مختلف قول پانچ۔ ساڑھے چار
اور چار الفوں کے برابر ہونے کی بابت آئے ہیں کتاب تیسیر کا مصنف کہتا ہے کہ یہ مرتبہ حمزہ
اور ورش دونوں نے صرف منفصل کی نوع میں مانا ہے + ششم۔ پانچویں مرتبہ سے بالاتر۔ هذلی
نے اس کا اندازہ (درینحالت کہ اس سے قبل کا مرتبہ ساڑھے چار الفوں کے برابر مانا جائے) ساڑھے پانچ الفوں کے

مساوی کیا ہے اور اس مرتبہ کو حمزہ کی طرف منسوب بتایا ہے + ہفتم ۔ افراط کا مرتبہ۔ ھُذَلی نے اس کا اندازہ چھ الفوں کے برابر کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ ایسا مَد ورش کا معمول بہا تھا ۔ ابن الجزری کہتا ہے ۔ مراتب مَد کے اندازہ لگانے میں اَلِفوں کی تعداد سے کام لینا کوئی تحقیقی امر نہیں بلکہ یہ اندازہ محض تقظی ہے ۔ کیونکہ کم سے کم مرتبہ یعنی قصر پر اگر تھوڑی سی برلئے نام بھی زیادتی کر دی جائے تو وہ مرتبہ دوم ہو جائے گا ۔ اور یہی تدریجی ترقی بالاترین مرتبہ تک چلی جائے گی + اور مَد سکون عارضی میں ہر ایک قاری نے ۔ مَد ۔ توسّط ۔ اور قصر ۔ تینوں وجوہ جائز رکھی ہیں اور یہ تمام وجہیں تخییر کی ہیں + اختیار دار اون ۱۲

مَد کا معنوی سبب نفی میں مبالغہ کرنے کا قصد ہے ۔ اہل عرب اس کو بہت قوی اور مقصود بالذات سبب مانتے ہیں ۔ لیکن قاریوں نے اس سبب کو لفظی سبب کی نسبت سے کمزور مانا ہے ۔ اس قسم کے مدات میں سے ایک مَد تعظیم ہے جیسے لا الٰہ الا ھو ۔ لا الٰہ الا اللہ ۔ اور لا الٰہ الا انت ۔ ہیں اور الاصحاب سے مد ہمزہ منفصل کا قصر انہی معنوں میں وارد ہوا ہے ۔ یعنی الاصحاب مد ہمزہ منفصل میں قصر کرنے سے تعظیم کے معنے مراد لیتے ہیں ۔ اور اس مد کا نام مد مبالغہ رکھا جاتا ہے + ابن مہران کتاب المدّات میں بیان کرتا ہے " اس کا نام مَد مبالغہ اسواسطے رکھا گیا کہ اس کی کشش کا مقصود ماسوائے اللہ کی الوہیت کے انکار میں حد درجہ کا مبالغہ کرنا ہے ۔ اور یہ اہل عرب کا ایک معروف و مشہور طریقہ ہے کہ وہ دعاء استغاثہ (فریاد) اور مبالغہ کے وقت جس چیز کی نفی کرنا چاہیں اُسے مَد کے ساتھ زبان سے ادا کرتے ہیں ۔ اور ایسے اصل شے کو بھی اسی علت سے مَد دیا کرتے ہیں " ابن الجزری کہتا ہے ۔ حمزہ نے اُس لا میں جو تبرئہ کے واسطے آتی ہے نفی کا مبالغہ کرنے کے لئے ایسا مد کیا ہے ۔ جیسے لا ریب فیہ ۔ لا شیۃ فیھا ۔ لا مرد لہ ۔ اور لا جرم ۔ ہیں ۔ اور مبالغہ نفی کے بارہ میں مَد کی مقدار بہت اوسط درجہ کی ہوتی ہے یعنی وہ اشباع کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ اس کا سبب ہی ضعیف ہے ۔ اس بات پر ابن القصاع نے زور دیا ہے + اور گاہے مَد کے دونوں لفظی اور معنوی سبب ایک ہی جگہ جمع ہو جاتے ہیں جیسے لا الٰہ الا اللہ ۔ لا اکراہ فی الدین ۔ اور لا اثم علیہ ۔ ہیں ۔ ایسے موقعوں پر حمزہ نے اشباع کے ساتھ ویسا ہی مَد کیا ہے جیسا کہ اُس کے اصل میں ہمزہ کی وجہ سے مَد ہوتا تھا ۔ اور اس نے معنوی سبب کو اس لئے بیکار بتا دیا کہ قوی سبب کو عمل دینے کے بعد ضعیف سبب کا بیکار کر دیا جانا یقینی تھا +

قاعدہ ۔ جس وقت مَد کا سبب متغیر ہو جائے اُس وقت دو باتیں جائز ہوتی ہیں ۔ اصل کے لحاظ سے مَد دینا اور لفظ کے دیکھتے ہوئے قصر کرنا ۔ اس کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ سبب کیا تھا ہمزہ ۔ یا ۔ سکون ۔ اور نہ اس کی کوئی پروا کی جائے گی کہ ہمزہ کا تغیر بین بین کی صورت میں ہوا ہے یا ابدال اور حذف کا تغیر اُس پر طاری ہو گیا ہے ۔ اور ان تغیرات کے علاوہ باقی تغیرات

میں مدّ کا قائم رکھنا اولیٰ ہے کیونکہ اس کا اثر متغیر ہوگیا ہے مثلاً هٰؤُلاءِ اِن کنتم قالون اور البزی کی قرأۃ میں اور جس جگہ ہمزہ کا اثر بالکل جاتا ہی رہا ہو وہاں قصر کرنا چاہئے مثلاً " ھا " ابی عمرو کی قرأۃ میں +

قاعدہ۔ جہاں دو سبب قوی اور ضعیف جمع ہونگے اس جگہ اجماعاً قوی سبب پر عمل کیا جائے گا اور کمزور سبب کو بیکار بنا دیا جائے گا۔ اور اس اصل قاعدہ پر بہت سی شاخیں نکلتی ہیں کہ منجملہ اُن کے ایک وہی سابقہ فرع لفظی اور معنوی سببوں کے اجتماع کی تھی۔ اور دوسری فرع جیسے جَاءُوْ اَبَاهُمْ۔ اور رَاٰی اَیدِیَھُم۔ کہ اگر اِن کو ورش کی قرأت کے مطابق پڑھا جائے تو ان میں بجز اشباع کے قصر اور توسط کبھی جائز نہ ہوگا کیونکہ یہاں پر دو سببوں میں سے قوی ترین سبب پر عمل کیا جائے گا جو ہمزہ کی وجہ سے مدّ کرنا ہے۔ لیکن اگر جاءُ ا۔ اور۔ رأی۔ پر وقف کردیا جائے تو پھر تینوں وجہیں جائز ہونگی جس کا سبب یہ ہے کہ ہمزہ حرف مدّ پر مقدم ہے اور حرف مدّ کے بعد ہمزہ ہونے کا سبب جو مدّ کا متقاضی تھا وہ جاتا رہا +

فائدہ۔ ابوبکر احمد بن الحسین بن مہران نیشاپوری کہتا ہے " قرآن کے مدّات دس وجوہ پر ہوتے ہیں (۱) مدّ الحجز۔ اور یہ مدّ جائز ہے جیسے ءَاَنذَرتَھُم۔ ءَاَنتَ قلت۔ ءَاَذِا متنا۔ اور ءَاُلقِیَ الذکر کیونکہ یہاں پر دو ہمزہ کے مابین ایک رکاوٹ داخل کردیگئی ہے ورنہ اہل عرب دو ہمزوں کو ایک جگہ جمع کرنا ثقیل تصور کرتے ہیں اور حاجز (رکاوٹ) کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے کہ اُس سے واقعی رکاؤ حاصل ہوتا ہے۔ (۲) مدّ العدل۔ ہر ایک ایسے مشدّد حرف میں ہوتا ہے۔ جس کے قبل کوئی مدّ اور لین کا حرف ہو اور اُس کا نام مدّ لازم مشدّد بھی رکھا جاتا ہے۔ مثلاً " الضّالین " کیونکہ یہ مدّ ایک حرکت کا معاول ہے یعنی روک بننے میں حرکت کا قائم مقام ہوتا ہے (۳) مدّ التمکین۔ مثلاً اولٰئک۔ اور۔ الملٰئکۃ۔ تمام ایسے مدّات جن کے بعد ہمزہ آتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مدّ محض اس واسطے لایا گیا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہوسکے اور اُس کے اپنے مخرج سے ادا کئے جانے میں آسانی حاصل ہو + (۴) مدّ بسط۔ اس کو مدّ الفصل بھی کہتے ہیں۔ جیسے " بِمَا اُنزِل " میں ہے اور اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ مدّ دو متصل کلموں میں پھیلتا ہے + (۵) مدّ رَوم۔ جیسے " ھَاَ اَنتُمْ " میں کہ یہاں اَنتُمْ۔ کے ہمزہ کا رَوم کرتے ہیں اور اُسے مخفی یا بالکل ترک نہیں کردیتے بلکہ اُسے ملیّن کرتے اور اُس کی جانب اشارہ کردیتے ہیں۔ اور یہ مدّ اُس شخص کے مذہب پر ہوتا ہے جو " ھا اَنتُم " کو ہمزہ منفصل کے اعتبار سے مدّ نہیں دیتا۔ اور مدّ رَوم کی مقدار ڈیڑھ الف کے برابر ہے + (۶) مدّ الفرق۔ جیسے " آلْاٰن " میں کیونکہ اس مدّ کے ذریعہ سے استفہام اور خبر کے مابین فرق کیا جاتا ہے اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف

کے برابر ہے ۔پھر اگر الِف مدّ کے مابین کوئی حرف مشدّد ہو تو ایک اور الِف زیادہ کر دیا جائے گا تاکہ اُس کے ذریعہ سے ہمزہ کی تحقیق ہو سکے ۔ شلاً "اللّٰہ اکبر حق اللہ" میں +(۷) مدّالبنیۃ ۔ جیسے مآء ۔ دعآء ۔ ندآء ۔ اور زکریآء ۔ میں کیونکہ یہاں اسم مدّ پر مبنی ہے تاکہ اُس میں اور اسم مقصور میں فرق معلوم ہو سکے ۔ (۸) مدّالمبالغۃ ۔ جیسے لا الٰہ الا اللہ" میں + (۹) مدّالبدل من الہمزۃ میں آنے والا اصلی مد ۔ جیسے "جآءَ ۔ شآءَ ۔" اور اس مد اور مدّالبنیۃ میں یہ فرق ہے کہ وہ اسماء مقصور و ممدود کے مابین فرقِ امتیازی کی غرض سے مدّ پر مبنی ہوئے ہیں اور افعال ممدودہ کے مدّ اصل فعلوں میں خاص معانی کے لئے لائے گئے ہیں ۔" +

(حاشیہ: ۔ آدم ۔ آمن ۔ ...مین اور اس کی مقدار بالاجماع ایک پورے الف کے برابر ہے اور (۱۰) افعال ممدودہ)

تنتیسویں نوع ۔ تخفیف ہمزہ

چونکہ مخرج اور تلفظ دونوں باتوں میں ہمزہ نہایت ثقیل اور دشواری سے ادا ہونے والا حرف ہے ۔ اس لئے اہل عرب نے اُس کے ادا کرنے اور زبان کو اُس کے تلفظ کے ساتھ قائم بنانے میں طرح طرح تخفیف سے کام لیا ہے ۔ یوں تو تمام اہل عرب تخفیف ہمزہ کرتے تھے مگر قریش کے لوگ اور مُلک حجاز کے لوگوں کو اس کی بجید تخفیف مدّنظر تھی چنانچہ یہی سبب ہے کہ ہمزہ کی تخفیفیں اکثر اہل حجاز ہی کے طریقوں سے وارد ہوئی ہیں ۔ شلاً ابن کثیر ۔ کی قرأت ابن فلیح کی روایت سے اور نافع ۔ کی قرأۃ ورش کی روایت سے ۔ اور ابی عمرو کی قرأت ۔ کہ ان قرأتوں کے ماخذ خاص حجاز کے لوگ ہیں + ابن عدی نے موسےٰ بن عبیدہ کے طریق پر بواسطۂ نافع ۔ ابن عمرؓ ۔ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "نہ رسول اللہ صلعم نے ہمزہ کو ادا کیا اور نہ ابوبکرؓ ۔ اور عمرؓ نے ۔ اور نہ خلفاء نے جز این نیست کہ ہمزہ کا تلفظ بدعت ہے اور لوگوں نے خلفاءؓ کے بعد یہ نئی بات نکال لی ہے ۔" ابوشامۃ کہتا ہے "اس حدیث کو حجت نہیں قرار دیا جا سکتا اور موسےٰ بن عبیدۃ الیزیدی فن حدیث کے اماموں کے نزدیک ضعیف ثابت ہوا ہے ۔" میں کہتا ہوں ۔ اور اسی طرح وہ حدیث بھی حجت بنانے کے قابل نہیں ہو سکتی جس کو حاکم نے مستدرک میں حمران بن اعین کے طریق پر بواسطۂ ابی الاسود الدولی ۔ ابی ذرؓ سے روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا "ایک اعرابی[1] رسول اللہ صلعم کے پاس آیا اور اُس نے کہا "یا نبیٔ اللہ" رسول پاک نے یہ سُنکر فرمایا ۔ "لَستُ بِنَبِیٔ اللّٰہ ۔ وَلٰکِنِّی نَبِیُّ اللّٰہ" ذہبی کہتا ہے ۔ یہ حدیث منکر ہے اور حمران ۔ رافضی اور غیر معتبر ہے ۔" +

ہمزہ کے احکام تو بہت ہیں اور اُن کا احاطہ بجز ایک مجلد کتاب کے ہو نہیں سکتا ۔ مگر ہم اس

ہمزہ کے تبادل میں آنے والا مد ۱۲ + [1] عرب کا دیہاتی ۱۲ ۔

مختصر کتاب کے حسب حال جو کچھ یہاں بیان کر سکتے ہیں وہ یہ ہیں ۔ تحقیق ہمزہ کی چار قسمیں ہیں ۔ اوّل ۔ اُس کی حرکت نقل کر کے اُس سے قبل کے حرف ساکن کو دیجاتی ہے اور اس حالت میں وہ ہمزہ تلفظ سے ساقط ہو جاتا ہے ۔ جیسے " قد افلح " میں دال کو فتحہ دیکر ۔ نافع نے ورش کے طریق سے اس کی یونہی قرأۃ کی ہے ۔ اور یہ قاعدہ اُس مقام پر نافذ ہوتا ہے جہاں حرف ساکن صحیح بعد میں آیا ہو اور ہمزہ پہلے آگیا ہو ۔ اور اصحاب یعقوب نے ورش کی روایت سے " کِتَابِیَہ ط اِنّی ظَنَنتُ " کو مستثنیٰ کیا ہے کیونکہ اس میں (خلاف دستور) حرف " ہ " کو ساکن بناکر ہمزہ کو ثابت رکھا گیا ہے ۔ اور باقی لوگوں نے تمام قرآن میں اُس کی تحقیق اور اسکان کیا ہے + دوم ابدال یعنی ہمزہ ساکن کو حرکت ماقبل کے ہمجنس حرف مد کے ساتھ بدل دینا مثلاً فتحہ کے بعد الف سے جس طرح وَأْمُرْ اھلك میں ۔ اور ضمہ کے بعد واو سے جس طرح یُؤمِنُوْن میں ۔ اور کسرہ کے بعد یے سے مثلاً جئت میں ابو عمرو اس کی قرأت یونہی کرتا ہے عام اس سے کہ ہمزہ فائے کلمہ ہو یا عین کلمہ ۔ یا لام کلمہ ۔ مگر اُس صورت میں ابدال نہیں کیا جاتا جب کہ ہمزہ کا سکون بوجہ جزم کے ہو ۔ جیسے تنسأھا ۔ اور ۔ ارجئه ۔ یا وہاں پر ہمزہ کا ترک کرنا بہت ہی ثقیل ہو جس طرح سورۃ الاحزاب میں " تؤوی الیك " ہے یا ہمزہ کا ثابت رکھنا التباس میں ڈالتا ہو مثلاً " رئیا " سورۃ مریم میں + لیکن اگر ہمزہ متحرک ہو تو پھر اُس کے ثابت رکھنے میں کوئی اختلاف ہی نہیں مثلاً " یؤدہ " میں + سوم ہمزہ اور اُس کی حرکت کے مابین تسہیل[2] کرنا ۔ اس حالت میں اگر دو ہمزے فتح میں متفق ہو جائیں تو الحرمیان ۔ ابو عمرو ۔ اور ۔ ہشام ۔ دوسرے ہمزہ کی تسہیل کرتے ہیں اور ورش اُس کو الف سے بدلتا ہے ۔ ابن کثیر ہمزہ سے پہلے الف کو داخل نہیں کرتا ۔ اور قالون ۔ ہشام ۔ اور ۔ ابو عمرو ۔ اُس کے قبل الف کو داخل کرتے ہیں ۔ اور مذکورۂ فوق قاریوں کے علاوہ سات اماموں میں سے باقی لوگ اُس کو ثابت رہنے دیتے ہیں + لیکن اگر دو ہمزے فتحہ اور کسرہ کی مختلف حرکتیں رکھتے ہوں تو الحرمیان اور ابو عمرو نے دوسرے ہمزہ کی تسہیل کی ہے اور قالون اور ابو عمرو نے اُس سے پہلے الف بھی داخل کیا ہے مگر باقی قراء اُس کی تحقیق کرتے ہیں + اور دو ہمزوں کی حرکت میں فتحہ اور ضمہ کا اختلاف ہو جیساکہ قل أونبئکم ۔ اونزل علیه الذکر ۔ اور القی ۔ کی صرف تین مثالوں میں ہے تو یہاں پر تینوں مذکورہ سابق قاری ہمزہ ثانی کی تسہیل کرتے ہیں قالون اُس کے قبل الف داخل کرتا ہے ۔ اور ماتبقی قراء ہمزہ دوم کی تحقیق کرتے ہیں ۔ الدانی کا قول ہے " صحابہؓ نے دوسرے ہمزہ کو واو لکھکر تسہیل کا اشارہ کیا ہے + اور چوتھا قاعدہ ہمزہ کو بلا نقل حرکت ساقط کر دینے کا ہے ۔ اس قاعدہ کے مطابق اس کی قرأت ابو عمرو نے کی ہے ۔ اور اُس حالت میں جب کہ وہ دونوں ہمزے حرکت میں متفق اور دو کلموں میں واقع ہوں تو اگر وہ دونوں کسرہ کی حرکت میں یکساں

لہ ابدال کے ساتھ ۱۲   ۲ آسانی پیدا کرنا ۱۲

ہونگے جیسے "ھٰؤلاءِ اِن کنتم" میں تو ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح پڑھتے ہیں اور قالون اور بزی پہلے ہمزہ کو یائے ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں۔ ابوعمرو اُس کو ساقط کر دیتا ہے اور باقی قراء اُس کو ثابت رکھتے ہیں۔ پھر اگر اُن دونوں ہمزوں کا حرکت فتحہ میں اتفاق ہو۔ جیسے "جاءَ اَجلھم" میں ہے تو ورش اور قنبل دوسرے ہمزہ کو حرف مَدّہ کی طرح قرأت کرتے ہیں اور تین قاری پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتے ہیں۔ اور باقی قراء ہمزہ کو ثابت رکھتے ہیں + یا دونوں متحرک ہمزوں کا اتفاق ضمہ کی حرکت میں ہوگا جس طرح "اولیاءُ اُولٰئک" کی صرف ایک مثال میں ہے۔ اس حالت میں ابوعمرو پہلے ہمزہ کو ساقط کر دیتا ہے۔ قالون اور بزی اُسے واو مضموم کی طرح ادا کرتے۔ اور دیگر دو قاری دوسرے ہمزہ کو واو ساکن کی طرح ادا کرتے ہیں اور باقی قراء ہمزہ کی تحقیق کرتے ہیں + پھر اس کے بعد قاریوں کا ساقط ہونے والے ہمزہ میں اختلاف ہے کہ پہلا ہمزہ ساقط ہوگا یا دوسرا۔ ابی عمرو سے پہلے ہمزہ کو ساقط کرنا مروی ہے اور خلیل نحوی دوسرے ہمزہ کو ساقط کرتا ہے اور اس اختلاف کا فائدہ مَدّ کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے اس لئے کہ پہلا ہمزہ ساقط کیا جائے تو مَدّ منفصل ہوگا اور دوسرا ہمزہ ساقط کریں تو مَدّ متصل قرار پائے گا +

چونتیسویں نوع۔ قرآن کے تحمّل (اُٹھانے) کی کیفیت

قرآن کا حفظ کرنا اُمّت پر فرض کفایہ ہے اس امر کی تصریح جرجانی نے اپنی کتاب الشافی اور العبادی وغیرہ میں کی ہے۔ الجوینی کا قول ہے۔ اور حفظِ قرآن کے فرض کفایہ ہونے میں یہ راز رکھا گیا ہے کہ اُس کے تواتر کی تعداد منقطع نہ ہونے پائے اور اس طرح پر قرآن کریم تبدیل و تحریف سے محفوظ رہے اس لئے اگر مسلمانوں کا ایک گروہ یہ فرض ادا کرتا رہے گا تو باقی لوگ اس ذمّہ داری سے بری کر دیئے جائیں گے ورنہ سب کے سب قرآن کی حفاظت نہ کرنے کے جرم میں ماخوذ بنیں گے۔ قرآن کی تعلیم بھی فرض کفایہ ہے اور وہ بہترین قُرب ہے کیونکہ حدیث صحیح میں آیا ہے۔ "خیرکم[1] مَن تعلّم القرآن وعلّمہ" اہل حدیث کے نزدیک تحمّل[2] کی صورتیں حسب ذیل ہیں۔ شیخ کی زبان سے روایت کے الفاظ سُننا۔ شیخ کے سامنے خود پڑھنا شیخ کے روبرو دوسرے قاری کے ساتھ شریک سماعت ہونا۔ مناولہ یعنی ایک دوسرے سے

---

[1] تم میں سے اچھا وہ ہے جو قرآن کو سیکھے اور اُسے سکھائے ۱۲۔ [2] اُٹھانا سیکھنا ۱۲

لینا۔ اجازت یعنی سند حاصل کرنا۔ مکاتبت یعنی شیخ کا طالب علم کے لئے اپنی مسموع روایتوں کو لکھدینا یا لکھا دینا۔ عرضیہ یعنی شیخ کے سامنے لکھی ہوئی کتاب کو پیش کرکے پڑھنا اور سننا اور۔ وجادۃ یعنی کسی شیخ کی خاص کتابت سے کوئی حدیث معلوم کرنا بشرطیکہ اُس کے دستخط اچھی طرح پہچانتا ہو۔ مگر فنِ قرأت میں بجز پہلی دو صورتوں کے اور کوئی صورت نہیں آسکتی جس کی وجہ اگلے بیانات سے ظاہر ہوگی +

شیخ کے روبرو قرأت کرنے (پڑھنے) کا دستور سلف سے لے کر خلف تک برابر مروج چلا آتا ہے۔ مگر قرآن کی قرأت بھی خاص شیخ کی زبان سے سنکر یاد کرنے کا قول اس مقام پر محض احتمالی ہوگا+ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے تو بیشک قرآن کو رسول اللہ صلعم ہی کی زبان مبارک سے سنکر سیکھا تھا۔ لیکن قاریوں میں سے کسی ایک کا بھی اُسے رسول کریم صلعم سے یوں حاصل کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ اور اس بارہ میں منع کا آنا اس لئے ظاہر ہے کہ یہاں پر کیفیت اَدَا مقصود ہے اور ایسا ہو نہیں سکتا کہ ہر شخص شیخ کی زبان سے سنکر قرآن کو اُسی ہیئت پر اَدَا بھی کرسکے جس طرح شیخ کے اَدَا کرنے کا طریقہ ہے۔ اور حدیث میں اس بات کی یوں خصوصیت نہیں ہوتی کہ اُس میں معنیٰ یا لفظ کا یاد کرلینا مقصود ہوتا ہے مگر نہ اُن اَدَا کی ہیئتوں کے ساتھ جن کا قرآن میں اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور صحابہؓ کی فصاحت اور ان کی سلیم الطبعی اُن کو قرآن کے اُسی طرح اَدَا کرنے پر قادر بناتی تھی جس طرح اُنھوں نے رسول پاک کی زبان سے سنا تھا اور اُس کی یہ وجہ بھی تھی کہ قرآن کا نزول خاص اُن کی زبان میں ہوا تھا+ شیخ کے روبرو قرآن پڑھنے کی دلیل اس امر سے بھی ملتی ہے کہ ہر سال ماہ رمضان المبارک میں حضرت سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وسلم نازل شدہ قرآن جبریلؑ کو سنایا کرتے تھے اور اُن سے دَوْر فرمایا کرتے تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جس وقت شیخ شمس الدین بن الجزری شہر قاہرہ (مصر) میں آئے تو اُن سے قرأت سیکھنے کے لئے خلق کا اتنا ازدحام ہوا کہ سبھوں کے لئے الگ الگ وقت نکالنا مشکل کیا غیر ممکن بنگیا چنانچہ شیخ موصوف نے یہ طرز اختیار کیا کہ وہ ایک آیت پڑھتے تھے اور تمام سننے والے ایک ساتھ اُسی آیت کا اعادہ کردیتے تھے۔ اور اُنھوں نے صرف اپنی قرأت پر اکتفا نہیں کیا۔ شیخ کے سامنے اُس حالت میں بھی پڑھنا جائز ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص اُسی شیخ کے پاس الگ پڑھ رہا ہو مگر یہ شرط ہے کہ شیخ پر اُن تمام قاریوں کی حالت واضح رہے اور کسی کی قرأت اُس سے مخفی نہ رہجائے شیخ علم الدین سخاوی کے روبرو ایک ہی وقت میں مختلف جگہوں سے دو دو اور تین تین شخص الگ الگ قرأت کیا کرتے تھے اور شیخ مذکور اُن میں سے ہر شخص کو جواب دیتے جاتے۔ اسی طرح شیخ کے دوسرے مشغلے مثلاً نفل۔ یا کتابت وغیرہ میں مصروف ہوتے ہوئے بھی اُس کے روبرو

قرأت کی جاسکتی ہے۔ اور اب رہی یہ بات کہ یاداشت سے قرأت کی جائے تو یہ کوئی شرط نہیں ہے بلکہ مصحف سے بھی قرأت کرلینا کافی ہے +

فصل

قرأت کی کیفیتیں تین ہیں۔ اوّل تحقیق اور اُس کے معنے یہ ہیں کہ مَد کے اشباع ہمزہ کی تحقیق۔ حرکتوں کے اتمام۔ اظہار اور تشدیدوں کے اعتماد۔ حروف کی وضاحت اور اُن کے ایک دوسرے سے الگ کرنے اور ترتیل۔ سکتہ۔ اور سنبھل کر پڑھنے کے ذرائع سے ایک حرف کو دوسرے حرف کی حَد سے خارج بنانے۔ اور بغیر کسی قصر۔ اختلاس۔ اور۔ متحرک کو ساکن بنانے یا اُس کو مدغم کردینے کے۔ وقف کے جائز مقاموں کا لحاظ رکھکر ہر ایک حرف کو اُس کے پورے حق سے بہرہ ور بنایا جائے۔ اور یہ بات زبان کے ماننجھنے۔ اور الفاظ کے درست کرنے سے حاصل ہوتی ہے + متعلمین کو اس کا سیکھنا مستحب ہے مگر ساتھ ہی یہ خیال رکھنا بھی ضروری کہ اس بارہ میں حَد سے آگے نہ بڑھیں اور یہ نہ کریں کہ حرکت سے حروف کی آواز پیدا کریں۔ رے کو مکرّر بنا دیں۔ ساکن کو متحرک کرلیں۔ اور نون کے غنّوں میں مبالغہ کرکے غُنغُنانے لگیں + چنانچہ امام حمزہ نے ایک شخص کو ان باتوں میں مبالغہ کرتے سُنکر اُس سے کہا تھا "کیا تم اس بات کو نہیں جانتے ہو کہ حَد سے بڑھی ہوئی سفید رنگت کوڑھ ہوجاتی ہے اور بالوں میں زیادہ پیچ وتاب آنے سے وہ مرغولہ بنجاتے ہیں۔ اسی طرح قرأت کی حد سے آگے بڑھ جانے کی حالت میں قرأت بھی ٹھیک نہیں رہتی ہے" اور اسی طرح پر ایک کلمہ کے حروف میں فصل ڈالنے سے بھی احتراز لازم ہے جیسے کہ کوئی شخص " نستعین " کی ت پر اس دعوے سے کہ وہ ترتیل کررہا ہے ایک بہت ہی نازک وقفہ کرے یہ ناجائز ہے + قراۃ تحقیق کو تمام قاریوں میں سے صرف دو قاری حمزہ اور ورش پڑھتے ہیں + اور الدّانی نے اپنی کتاب التجوید میں ایک حدیث اس قراۃ کے ثبوت میں روایت کی ہے جو مُسلسل روایتوں کے ساتھ اُبَیّ بن کعب تک پہنچی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ اُبَیّ بن کعبؓ نے رسول اللہ صلعم سے قرأت تحقیق ہی سیکھی تھی۔ الدّانی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے مگر اس کے اسناد سب درست (مستقیم) ہیں +

دوم قراۃ الحَدَر (فتحہ حاء اور سکون دال و راء مہملہ کے ساتھ) ایسی قرأت کو کہتے ہیں جو تیزی اور ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں مندرج کرنے کے ساتھ پڑھی جائے اور اُس کو قصر۔ ساکن بنانے۔ اختلاس کرنے۔ بدل۔ ادغام کبیر۔ اور تخفیف ہمزہ وغیرہ ایسے امور کے ساتھ جن کا صحیح

طور سے روایت آئی ہے خفیف بنایا جائے لیکن اسی کے ساتھ اعراب کے ٹھیک رکھنے ۔ نقطوں کو سیدھی طرح اَدا کرنے ۔ اور حروف کو اُن کی جگہوں پر برقرار رکھنے کا بھی لحاظ رہے اور یہ نہ کیا جائے کہ حرفِ مد کی کشش منقطع کر دیں ۔ حرکات کا اکثر حصہ ظاہر ہونے سے دبا دیں ۔ غُنّہ کی آواز کو بالکل اُڑا دیں ۔ اور اِن امور میں اس قدر کمی کریں کہ تلاوت کی صفت اور قرأت کی صحت ہی جاتی رہے + قرأۃ الحدر ابن کثیر اور ابی جعفر اور اُن لوگوں کا مذہب ہے جنھوں نے مدِ ہمزہ منفصل میں قصر رَوا رکھا ہے مثلاً ابی عمرو اور یعقوب وغیرہ +

اور سوم تدویر ۔ اور یہ قسم دونوں مذکورۂ بالا اقسام ۔ تحقیق اور حدر کے مابین توسّط کرنے کا نام ہے اکثر آئمہ جنھوں نے ہمزہ منفصل کو مدّ کیا ہے اور اُس کو اشباع کے درجہ تک نہیں پہنچایا ہے اُن کا یہی مذہب ہے اور تمام قاریوں نے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے + اور اہل اَدا بھی اسی کو پسند کرتے ہیں +

تنبیہ ۔ ترتیل کا مستحب ہونا اس نوع کے بعد والی متصل نوع میں بیان ہوگا + ترتیل و تحقیق کے مابین جو کچھ فرق ہے اُس کا بیان بعض لوگوں نے یہ کیا ہے کہ قرأت تحقیق مشق اور زبان کو الجھنے کے واسطے ہوتی ہے اور قرأۃ ترتیل کلام اللہ پر غور و فکر اور اُس سے مسائل کا استنباط کرنے کے لئے اس واسطے ہر ایک قرأۃ تحقیق ۔ ترتیل میں داخل ہے اور ہر ایک ترتیل کا تحقیق کے دائرہ میں داخل ہونا صحیح نہیں +

فصل

قرآن کی تجوید ایک بجید ضروری چیز ہے یہی سبب ہے کہ بہت سے لوگوں نے اس کے متعلق مستقل اور مبسوط کتابیں تصنیف کر ڈالی ہیں ۔ منجملہ ایسے مصنّفین کے ایک الدّانی بھی ہے جس نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " جوّدوا القرآن ۔ یعنی قرآن کو تجوید کے ساتھ پڑھو + قرّاء کہتے ہیں تجوید قرأت کا زیور ہے اور اس کے معنے یہ ہیں کہ تمام حروف کو اُن کا پورا پورا حق دیا جائے اور اُن کو اُن کی ترتیب سے بہرہ ور بنایا جائے ۔ حرف کو اُس کے مخرج اور اصل کی طرف پھیرا جائے اور اس لطف و خوبی کے ساتھ اُس کو زبان سے اَدا کیا جائے کہ اُس کی کامل ہیئت بلا کسی اسراف (زیادتی) اور بناوٹ کے نمایاں ہو سکے ۔ سرورِ کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من احبّ ان یقرأ القرآن غضّا کما اُنزل فلیقرأہ علیٰ قراءۃ ابن اُمّ عبد" [1] یعنی ابن مسعودؓ" اور ابن مسعودؓ کو تجوید

[1] جو شخص قرآن کو اُسی خوبی کے ساتھ پڑھنا چاہے جس طرح وہ نازل کیا گیا ہے تو اُس پر ابن اُمّ عبد کی قرأۃ پر پڑھنا لازم ہے ۱۲

ز - سے بہرہ وافی ملا تھا +

اس میں کوئی شک نہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لئے قرآن کے معانی کا سمجھنا اور اُس کے احکام پر عمل کرنا عبادت اور فرض قرار دیا گیا ہے اُسی انداز سے اُن پر قرآن کے الفاظ کا صحیح طور سے پڑھنا اور اس کے حروف کو اُسی طرح پر اَدا کرنا بھی لازم اور فرض ہے جس طرح اُن حروف کا اَدا کرنا فن قرأت کے اماموں نے رسول اللہ صلعم تک سندِ متصل کے ساتھ ثابت کیا ہے۔ علمائے بلاتجوید قرأت کو لحن (غلط خوانی) قرار دیا ہے اور لحن کی اُنھوں نے دو قسمیں قرار دی ہیں۔ جلی۔ اور۔ خفی لحن اُس خلل کو کہتے ہیں جو الفاظ پر طاری ہو کر اُن کو بدنما اور ابتر بنا دیتا ہے مگر لحن جلی کو معلوم کرنے میں علمائے قرأت اور دیگر لوگ بھی شریک ہوتے ہیں اور یہ اعراب کی غلطی ہے۔ اور لحن خفی کو صرف فن قرأت کے عالم اور وہ امام دریافت کر سکتے ہیں جو اصولِ قرأت کو اس فن کے مشائخ سے سیکھ چکے ہیں اور ہر ایک حرف کے اَدا کرنے کا طریقہ اہل اَداء کی زبان سے سُنکر معلوم کر چکے ہیں +

ابن الجزری کہتا ہے " تجوید میں منزل مقصود پر پہنچنے کے لئے مجھکو اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں معلوم ہوتا کہ زبان کو خوب مانجھیں اور اچھی طرح اَدا کرنے والے شخص سے جو لفظ سُنیں اس کو بار بار تکرار کر کے زبان پر چڑھالیں۔ اور تجوید کا قاعدہ۔ وقف۔ امالہ۔ اور۔ ادغام۔ کی کیفیت معلوم کرنے اور ہمزہ۔ ترقیق۔ اور۔ تفخیم۔ کے احکام جاننے اور مخارج حروف کو پہچاننے کی طرف راجع ہوتا ہے وقف۔ امالہ۔ ادغام۔ اور ہمزہ۔ کی تعریفیں اور اُن کے احکام پہلے بیان ہو چکے ہیں اس لئے اُن کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ ترقیق کی بابت معلوم کرنا چاہئے کہ تمام حروف مُستَفِلَہ مُرقّق ہیں۔ ان کی تفخیم ہرگز جائز نہیں۔ لیکن حرف لام مستثنٰے ہے کیونکہ اسم اللہ میں فتحہ یا ضمہ دونوں حرکتوں کے بعد اجماعاً اس کی تفخیم رَوا ہے۔ یا ایک روایت میں حروف مطبقہ کے بعد بھی اس کی تفخیم کی جاتی ہے مگر حرف رے مضموم یا مفتوح کے بعد مطلقاً اس کی تفخیم نہیں ہوتی اور بعض حالتوں میں رلے ساکن کے بعد بھی لام کو تفخیم کے ساتھ نہیں اَدا کیا جاتا ہے۔ اور حروف مستعلیہ سب کے سب ہر حالت میں بلا کسی استثناء کے مفخّم ہوتے ہیں +

مخارج حروف کی تعداد قاریوں اور متقدمین علمائے نحو (مثلاً امام خلیل نحوی) نے سترہ قرار دی ہے اور فریقین میں سے بہت سے لوگ سولہ بھی بتاتے ہیں۔ اِن لوگوں نے حروف جوفیہ یعنی مدولین کے حرفوں کا مخرج ترک کر دیا ہے اور ان کے مخارج اس طرح بانٹ دیئے ہیں کہ الف کا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ اور واؤ اور یے کے مخرج حروف متحرک کے مخارج قرار دیدیئے + پھر اِن دونوں اقوال کے علاوہ ایک جماعت کا یہ تیسرا قول بھی ہے کہ مخارج حروف کی تعداد صرف چودہ ہے۔ اِن لوگوں نے نون۔ لام۔ اور رے۔ کے مخارج کو بھی ساقط کر کے اِن تینوں حروف کا ایک ہی مخرج مانا ہے۔

ابن حاجب کہتا ہے " یہ سب باتیں از قبیلِ تقریب ہیں ورنہ دراصل ہر ایک حرف کا ایک جداگانہ مخرج ہے"۔ فراء کہتا ہے " ازروئے تحقیق حرف کا مخرج معلوم کرنے کے لئے سب سے عمدہ طریقہ یہ ہے کہ پہلے ہمزہ وصل کا تلفظ کیا جائے اور پھر بعد میں اُس حرف کو ساکن یا مشدّد کرکے لایا جائے۔ یہ صورت بلا کسی غلطی اور خرابی کے لفظ کی اصلیّت اور حالت کو واضح کردے گی + پہلا مخرج جوف ہے اس سے الف اور واو اور یائے ساکن کا اخراج ہوتا ہے مگر- واو- اور- یائے- ساکن کو اپنے متجانس حرکتوں کے بعد آنا چاہئے۔ دوسرا مخرج حلق کا انتہائی کنارہ ہے اس سے ہمزہ اور ہے- کا خروج ہوتا ہے + تیسرا مخرج وسط حلق- عین اور حاء کے لئے مخصوص ہے + چوتھا مخرج حلق کا وہ کنارہ جو منہ کے ساتھ بہت قریب ہے اس سے غین اور خاء کا اخراج ہوتا ہے + پانچواں مخرج زبان کا انتہائی کنارہ جو حلق سے ملا ہوا ہے اور اُس کے اوپر کا تالو کا حصہ یہ قاف کا مخرج ہے + چھٹا مخرج قاف کے مخرج سے بھی کسی قدر دور تر اور اُس کے قریب کا تالو کا حصہ- اس مخرج سے کاف کا نکاس ہوتا ہے + ہفتم زبان اور تالو دونوں کا وہ اوسط حصہ جو وسطِ زبان اور تالو کے وسط- اور ان دونوں کے اگلے سروں کے مابین ہے- اس مخرج سے جیم- سین اور ے کا خروج ہوتا ہے + ہشتم حرف ضاد معجمہ کا مخرج زبان کا اگلا سرا اور اُس سے ملے ہوئے داہنے یا بائیں جانب کے اگلے چار دانت- باختلاف اقوال + نہم حرف لام کا مخرج زبان کے اگلے سرے سے لے کر اُس کے آخری کنارہ تک اور اوپر کے تالو کا جو حصہ زبان کے سرے سے قریب وسط میں پڑتا ہے + دھم حرف نون کا مخرج اور لام کے مخرج سے زبان کا کسی قدر نچلا حصہ + یازدھم حرف رے کا مخرج یہ بھی نون ہی کے مخرج سے نکلتی ہے مگر یہ مخرج زبان کی پشت میں زیادہ داخل ہے یعنی اگلے سرے سے بہت ہٹ کر وسط کے قریب ہے + بارھواں مخرج طا- دال اور تے کا ہے یہ زبان کے کنارہ کا وسط اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کی جڑیں ہیں اور اُن کے اخراج میں زبان اوپر تالو کی طرف چڑھتی ہے + تیرھواں مخرج حروف صفیر یعنی سین- صاد اور زے کا ہے- یہ بھی زبان کا وسطی کنارہ اور نچلے دو اگلے دانتوں کا بالائی سرا ہے + چودھواں مخرج ظا- ذ اور ث کا- زبان کے بیچ کا کنارہ اور نچلے دونوں اگلے دانتوں کے کنارے + پندرھواں مخرج بے- میم- اور واو غیر مدہ کا مابین الشفتین ہے + سولھواں حرف فے کا مخرج نیچے کے ہونٹھ کا اندرونی حصہ اور اوپر کے دو اگلے دانتوں کے سرے ہیں + سترھواں مخرج خیشوم یعنی ناک کی جڑ ہے اس مخرج سے اُس وقت غنّہ ادا ہوتا ہے جب کہ ادغام واقع ہو یا نون اور میم ساکن کا اخراج کیا جائے +

کتاب النشر میں آیا ہے " ہمزہ اور ھا مخرج- انفتاح- اور- استفال میں باہم شریک

لہ اس طرح پر دلیل لانا کہ وہ مطلوب کی مستلزم ہو۔ ۱۲

ہیں اور ہمزہ جہر اور شدت میں منفرد ہے۔ عین اور حے یہ دونوں بھی اسی طرح مشترک ہیں مگر حے ہمس۔ اور خالص رخاوۃ کے ساتھ منفرد ہے۔ غین اور خے مخرج۔ رخاوۃ۔ استعلاء۔ اور انفتاح۔ میں باہم شریک ہیں اور غین جہر کے ساتھ منفرد ہے جیم۔ شین۔ اور۔ یے۔ تینوں حروف مخرج۔ انفتاح۔ اور۔ استفال۔ میں باہم شریک ہیں اور ان میں سے جیم شدت کے ساتھ منفرد ہے۔ اور۔ یے کے ساتھ جہر کی صفت میں شریک۔ اور شین ہمس۔ اور تفشی کی صفت میں منفرد ہونے کے ساتھ ہی یے کے ساتھ رخاوۃ میں شریک ہے۔ ضاد اور ظ۔ از روے صفت جہر رخاوت۔ استعلاء اور۔ اطباق میں تو مشترک ہیں مگر مخرج میں ایک دوسرے سے جداگانہ اور ضاد استطالۃ میں منفرد ہے۔ ط۔ ذال۔ اور ت۔ تینوں حرف مخرج اور شدت میں یکساں ہیں لیکن ط۔ اطباق اور استعلاء کے ساتھ منفرد اور دال کے ساتھ جہر میں مشترک ہے اور ت ہمس کی صفت میں منفرد ہوکر انفتاح اور استفال میں ذال کی شریک ہے۔ صاد۔ زے اور سین۔ مخرج۔ رخاوۃ۔ اور صفیر میں باہم مشترک ہونے کے باوجود زے جہر میں منفرد۔ اور انفتاح اور استفال میں سین کی شریک ہے۔ اس لئے جب کہ قاری ان میں سے ہر ایک حرف کا الگ الگ جیسا کہ اُس کا حق ہے پوری طرح تلفظ کرنے لگے اور خوب مشق بہم پہنچا لے تو پھر اُس پر لازم ہے کہ ان حروف کے مرکب ہونے کی حالت میں بھی اچھی طرح تلفظ کرنے کی مشق بہم پہنچائے کیونکہ ترکیب سے حروف کے تلفظ میں وہ باتیں پیدا ہو جاتی ہیں جو بحالتِ انفراد اُن میں نہ تھیں اور جیسا مجانس۔ متقارب۔ قوی۔ ضعیف۔ مفخم۔ اور۔ مرقق۔ حرف اُس کے قریب آتا ہے اُسی کے لحاظ سے دونوں حرفوں کا تلفظ کیا جاتا ہے اور قوی حرف کمزور حرف کو جذب کر لیتا ہے اور مفخم مرقق پر غالب آجاتا ہے چنانچہ زبان پر اس طرح کے حروف کا کما حقہٗ اَدا کرنا دشوار گزرتا ہے اور بغیر سخت مشق کے ان کے اَدا کرنے پر قدرت نہیں حاصل ہوتی۔ لہٰذا جو شخص ترکیب کی حالت میں صحتِ تلفظ کو استوار کرلیگا اُسی کو تجوید کی حقیقت پر قابو حاصل ہو سکتا ہے۔ شیخ علم الدین نے تجوید کی تعریف میں جو قصیدہ لکھا ہے منجملہ اُس کے چند اشعار یہ ہیں اور یہ خاص اُنہی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے نسخہ سے نقل کئے گئے ہیں:

لا تحسب التجوید مدًّا مفرطاً	تجوید کو حد سے بڑھا ہوا مَد نہ تصور کرو اور نہ اسبات کو تجوید خیال کرو
او مدّ مالا مدّ فیہ لوان	کہ جس حرف میں مد نہیں ہونا چاہیئے اُس کو مَد دیا جائے
او ان تشدّد بعد مدّ ھمزۃ	یا یہ کہ مَد کے بعد کسی ہمزہ کو شد کرو۔ یا یہ کہ متوالے شخص کی
او ان تلوک الحرف کالسکران	طرح حرف کو چبا چبا کر زبان سے نکالو
او ان تفوہ بھمزۃ متھوعًا	یا یہ کہ ہمزہ کو یوں منہ سے نکالو جیسے قے آنے کی آواز (ابکائی)

فَيَغرُ مَا مِنهَا مِنَ الغثيان	آتی ہے تاکہ سننے والا طبیعت کے مالش کر جانے کی وجہ سے بھاگ جائے +
الحرف میزان فلا تک طاغیا	حرف کی ایک میزان ہے اس لئے تم اُس میں مداخلت نہ کرو اور میزان
فیہ ولا تک مخسر المیزان	کو نہ بگاڑو +
فاذا ھمزت فجئ بہ متلطفا	اگر ہمزہ کا اظہار کرو تو اس لطف کے ساتھ کہ نہ اُس میں زیادہ کراہت
من غیر ما بھر و غیر توان	معلوم ہو اور نہ بالکل ہمزہ ہی باقی نہ رہے +
وامد حروف المد عند مسکن	جسوقت حروف مد کسی ساکن حرف یا ہمزہ کے نزدیک واقع ہوں تو اُن کو
اوھمزۃ حسنا اخا احسان	مد کرو۔ یہ بات بہت اچھی ہے +

فائدہ ۔ کتاب جمال القرآ کے مؤلف نے بیان کیا ہے " لوگوں نے قرآن کی قرأت میں راگ اور سُر کی آوازیں داخل کر دینے کی بدعت نکال لی ہے ۔ اور سب سے اوّل قرآن کی جس آیت کو گا کر پڑھا گیا وہ قولہ تعالے " وَاَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ " تھا اور لوگوں نے اس کو کسی شاعر کے اس شعر کے راگ سے نقل کیا " اَمَّا الْقَطَاطُ فَاِنِّي سَوْفَ اَنْعَتُهَا ۔ نَعْتًا يُوَافِقُ عِنْدِي بَعْضَ مَا فِيهَا "

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِن لوگوں کے بارہ میں کہا ہے " خود اِن لوگوں کے دل دھوکے میں ڈالے گئے ہیں اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اِن کی حالت کو پسند کرتے ہیں "۔ اور اسی قسم کی بدعتوں میں سے ایک وہ انداز بھی ہے جس کو ترعید کہتے ہیں یعنی آواز میں اس طرح کی تھرتھراہٹ عیاں کرنا جیسے دکھ درد یا سخت سردی میں کپکپاتے ہوتے کی حالت میں نکلتی ہے ۔ اور ایک دوسرے انداز کے لہجہ کو ترقیص کہا جاتا ہے اُس کی صفت یہ ہے کہ حرفِ ساکن پر سکوت کا قصد کر کے آگے ٹہتے ہوئے حرکت کے ساتھ ٹہ ہیں جس طرح دوڑنے یا اُچک اُچک کر چلنے کی حالت ہوتی ہے پھر ایک اور وضع تطریب کے نام سے موسوم ہے اور یہ قرآن کو راگ اور الاپ کے ساتھ پڑھنے کا نام ہے اس قرأت میں جہاں مد نہیں ہونا چاہئیے وہاں مد دیا جاتا اور مد کے موقعوں پر ناواجب زیادتی کی جاتی ہے ۔ اور تحزین یعنی اس طرح کی غمناک صدا میں قرآن خوانی کرنا کہ یہ معلوم ہو ۔ اب خشوع و خضوع کے باعث بالکل رو پڑنے کو ہیں ۔ اور اسی طرح کی ایک قرأۃ وہ بھی ہے جسے کئی آدمی ملکر اور ہم آہنگ ہوکے پڑھتے ہیں ۔ یہ لوگ قولہ تعالے " افلا تعقلون " کا تلفظ " اَفَلَ تَعْقِلُونَ " حذف الف کے ساتھ کرتے اور قولہ تعالے " قَالُوْا اٰمَنَّا " کو " قَالَ اٰمَنَّا " حذف واؤ کے ساتھ پڑھتے اور جہاں مد نہیں ہوتا وہاں خواہ مخواہ مد کرتے ہیں تاکہ اُن کے آہنگ میں فرق نہ پڑے اور اُن کا راگ نہ بگڑنے پائے ۔ اور اس طرح کی قرأت کو تحریف کہنا سزاوار ہے +

فصل

قرأتوں کے الگ الگ اور سب کو اکٹھا کر کے سیکھنے یا پڑھنے کی کیفیت۔ پانچویں صدی ہجری کے زمانہ تک سلف صالحین کا یہ دستور تھا کہ وہ قرآن کا ہر ایک ختم ایک ہی روایت کے مطابق کیا کرتے تھے اور ایک روایت کو دوسری روایت کے ساتھ کبھی نہیں ملاتے تھے مگر اس کے بعد ایک ہی ختم میں تمام قرأتوں کو جمع کر لینے کا طریقہ چل پڑا اور اُس پر عملدرآمد بھی ہونے لگا۔ تاہم اس کی اجازت محض ایسے لوگوں کو دیجاتی تھی جنھوں نے علیحدہ علیحدہ تمام قرأتوں کو حاصل اور یاد کر لیا تھا اور اُن کے طریقوں کو خوب ذہن نشین کر چکے تھے۔ اُن لوگوں نے ہر ایک قاری کی قرأت کے مطابق ایک ایک جداگانہ ختم پورا کر لیا تھا یہاں تک کہ اگر شیخ سے دو شخص روایت کرنے والے تھے تو اُن میں سے ہر ایک کی روایت کے مطابق بھی الگ الگ ختم کر لیا تھا۔ اور اس کے بعد وہ تمام قرأتوں کو اکٹھا کر کے پڑھنے پر قادر مانے جاتے تھے اور کچھ لوگوں نے تساہل سے کام لے کر یہ اجازت بھی دیدی تھی کہ ساتوں قاریوں میں سے ہر ایک قاری کا حرف ایک ختم پڑھنا کافی ہے مگر ابن کثیر اور حمزہ کو مستثنیٰ بنایا تھا کیونکہ حمزہ کی قرأت کے چار ختم پورے کرنے ضروری رکھے تھے یعنی قالون - ورش - خلف - اور خلاد چاروں راویوں کے علیحدہ علیحدہ ختم کرنے ہوتے تھے اور اُس کے بعد کسی کو قرأتوں کے جمع کرنے کی اجازت ملتی تھی۔ ہاں اگر کوئی شخص ایسا ہوتا تھا جس نے کسی معتبر اور مستند شیخ سے الگ الگ اور اکٹھائی تمام قرأتوں کو سیکھا ہو اور پھر وہ اجازت حاصل کر کے اس بات کا اہل بنگیا ہو تو ایسی قرأتوں کے جمع کرنے سے کوئی نہیں روکتا تھا اس واسطے کہ وہ معرفت اور پختگی کی حد پر پہنچا ہوا شمار ہوتا تھا۔

قرأتوں کے اکٹھا کرنے کے بارہ میں قاریوں کے دو طریقے ہیں۔ اوّل۔ جمع بالحرف یعنی یوں کہ قرأت شروع کی اور جب کسی ایسے کلمہ پر پہنچے جس میں اختلاف ہے تو تنہا اسی کلمہ کو ہر ایک روایت کے مطابق بار بار اعادہ کر کے تمام وجوہ کو مکمل کر لیا پھر اگر وہ کلمہ وقف کے لئے موزوں ہوا اُس پر وقف کر دیا ورنہ آخری وجہ قرأت کے ساتھ اُسے مابعد سے وصل کرتے ہوئے جہاں وقف آتا ہے اُس جگہ جا ٹھیرے۔ لیکن اگر وہ اختلاف دو کلموں سے تعلق رکھتا ہے جیسے مد منفصل کا اختلاف تو ایسی حالت میں دوسرے کلمہ پر وقف کر کے تمام وجوہ اختلاف کا استیعاب کر لیا جائے گا اور پھر اُس کے مابعد کی طرف منتقل ہونگے۔ یہ طریقہ اہلِ مصر کا ہے اور یہ وجوہ قرأت کو پوری طرح جمع کر لینے میں بہت قابلِ وثوق اور سیکھنے والے پر آسان تر ہے مگر اسی کے ساتھ

قرآۃ کی رونق اور تلاوت کی خوبی کو مٹا دیتا ہے + اور دوسرا طریقہ جمع بالوقف کا ہے یعنی پہلے جس قاری کی قرأت پڑھنی آغاز کی ہے اُسے وقف کے مقام تک پڑھ جائے اور دوسری دفعہ اُسی آیت کو کسی اور قاری کی قرأت کے مطابق پڑھنا شروع کرے اور اسی انداز سے ہر ایک قاری کی قرأت یا وجہ کو بار بار آیت کی تکرار کر کے ادا کرتا رہے یہاں تک کہ سب قرأتوں سے فارغ ہو جائے۔ یہ مذہب مُلک شام کے رہنے والوں کا ہے جو یادداشت اور استظہار۔ میں بہت بڑھا ہُوا اور دیر طلب ہونے کے باوجود بہت عمدہ ہے۔ اور بعض قاری اسی انداز پر ایک پوری آیت کی تلاوت کر کے قرأتوں کو جمع کیا کرتے تھے +

ابوالحسن قبحاطی نے اپنے قصیدہ اور اُس کی شرح میں بیان کیا ہے کہ قرأتوں کو جمع کرنے والے شخص کے لئے سات شرطیں لازمی ہیں جن کا ماحصل یہ پانچ باتیں ہیں (۱) حسن الوقف۔ (۲) حسن الابتداء (۳) حسن الاداء۔ (۴) مرکب نہ کرنا یعنی جسوقت ایک قاری کی قرأت پڑھے تو جب تک اُس کو پوری طرح تمام نہ کرلے اُس وقت تک دوسرے قاری کی قرأت آغاز کرنے سے محترز رہے لیکن اگر طالب علم اس بات کا مرتکب ہو تو شیخ پر لازم ہے کہ وہ اُسے پہلے ہاتھ کے اشارہ سے روکے اور اس سے بھی وہ نہ سمجھے تو زبان سے کہے کہ "وصل نہ کر" پھر یوں بھی شاگرد کی سمجھ میں نہ آئے تو اُستاد کو رُک جانا چاہئے تاکہ شاگرد اتنی دیر میں متنبہ ہوکر اپنی غلطی کو یاد کرلے اور جب اُسے کسی طرح یاد ہی نہ آئے تو اُستاد کو بتا دینا لازم ہے۔ (۵) قرأت میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور پہلے اُسی قرأت سے شروع کرنا جس کو فن قرأت کی کتابیں لکھنے والے علماء نے پہلے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے۔ مثلاً ابن کثیر کی قرأت سے پہلے نافع کی قرأت شروع کرے۔ اور ورش کی قرأت سے قبل قالون کی قرأت پڑھے + مگر ابن الجزری کہتا ہے یہ بات کچھ شرط نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ جن اُستادوں کی صحبت سے میں نے فیض پایا ہے وہ اِن دونوں قاریوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے ہاں یہ اور بات ہے کہ کسی شخص نے اِن میں سے کسی ایک کی تقدیم کا التزام کرلیا ہو اور یہ اُس کا ذاتی فعل تھا۔ اور بعض لوگ قرأتوں کے جمع کرنے میں تناسُب کی رعایت رکھتے تھے یعنی پہلے قصر سے ابتداء کر کے پھر اُس سے بالا مرتبہ اور بعد ازاں اُس کی نسبت فائق رتبہ کو اختیار کیا کرتے تھے۔ اور اسی طرح مد کے آخری مرتبہ تک۔ اور یہ بھی ہوتا تھا کہ مدِ مشبع سے آغاز کر کے نیچے کے درجوں پر اُترتے ہوئے قصر کے مرتبہ پر آٹھیرتے تھے مگر یہ طریقہ کسی بڑی اور نہایت یادداشت والے شیخ کے سامنے ٹھیک ہو سکتا ہے ورنہ معمولی مشائخ کے روبرو ایک ہی طرز پر قرأت کرنا بہتر ہوگا۔ ابن الجزری کہتا ہے۔ قرأتوں کو جمع کرنے والے کا فرض ہے کہ وہ مختلف فیہ حروف میں اصول یا رسمیت اور آسانی قرأت کے لحاظ سے جو اختلاف آیا ہے اُسے اچھی طرح غور کرنے کے بعد جن حروف میں مداخلہ[1] ممکن ہو۔

[1] ایک قرأت کا دوسری میں داخل کر کے پڑھنا ۱۲

اُن میں ایک ہی وجہ پر کفایت کرلے ورنہ تداخل غیر ممکن ہونے کی صورت میں یہ دیکھے کہ آیا اُس کا عطف اُس کے ماقبل پر ایک یا دو کلموں یا اس سے زائد کلمات کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے یا نہیں ؟ اور عطف ہو سکتا ہے تو اُس میں کوئی غلط بحث اور ترکیب تو نہیں آپڑتی ؟ اگر بلا کسی تخلیط اور ترکیب کے عطف ہو سکے تو اُسی حرف پر اعتماد کرنا چاہیئے۔ لیکن عطف نہ ہو سکنے کی یا عطف کرنا غیر مناسب ہونے کی حالتوں میں اُس کو حرفِ خلاف کے موضعِ ابتدا کی طرف رجوع کر کے تمام وجوہ قرأت کا استیفا (پورا) کر لینا لازم ہے اور اس بارہ میں اہمال۔ (فروگذاشت) ترکیب۔ اور جو وجہیں متداخل ہو چکی ہیں اُن کا اعادہ۔ نہ کرنا چاہیئے کیونکہ امر اوّل ممنوع۔ امر دوم مکروہ۔ اور امر سوم معیوب ہے" اور دبان لپیٹ کر پڑھنے سے اور ایک قرأت کو دوسری قرأت کے ساتھ خلط ملط کر دینے کا مفصّل بیان اس نوع کے بعد آنے والی نوع میں کیا جائے گا۔ قاری کو قراٗتوں۔ روائیتوں۔ طریقوں اور وجوہ میں سے کسی چیز کا چھوڑ دینا یا اُس میں خلل ڈالنا ہرگز روا نہیں کیونکہ اس بات سے روایت کے مکمل بنانے میں خلل پڑتا ہے۔ ہاں وجوہ کے متعلق بدیں وجہ کہ اُن کی روایت اختیاری رکھی گئی ہے کچھ نہیں کہا جا سکتا اور اُن کے بارہ میں قاری کو اختیار ہے کہ وہ امام کی روایت میں جس وجہ کو چاہے لائے اور یہی کافی ہے +

قرأت سیکھنے کی حالت میں کس قدر قرآن ایک سبق میں پڑھنا چاہیئے ؟ اس کی بابت صدر اوّل کے لوگوں نے کبھی اور کسی شخص کو دس آیتوں سے زیادہ ایک جلسہ میں نہیں پڑھائیں۔ البتہ صدر اوّل کے بعد اساتذہ اور مشائخ نے پڑھنے والے کی طاقت کا اندازہ کر کے جس قدر وہ یاد کر سکتا تھا اُتنا ہی زیادہ یا کم سبق دینا شروع کیا۔ ابن الجزری کہتا ہے " اور جس امر پر عملدرآمد قرار پایا ہے وہ یہ ہے کہ مفرد قرأت پڑھانے کی حالت میں قرآن کا ایک سو بیسواں (۱۲۰) حصہ ایک سبق میں پڑھایا جاتا ہے اور مجموعی قراٗتوں کی تعلیم دیتے وقت اُس سے نصف دو سو چالیس (۲۴۰) حصوں میں سے ایک حصہ" اور بہت سے دوسرے لوگوں نے سبق کی کوئی حد نہیں مقرر کی ہے اور یہی قول سخاوی نے پسند کیا ہے۔ اور میں نے اس نوع میں مختصر طور سے تمام فنّ قرأت کے اماموں کے اقوال جمع کر دیئے ہیں اس واسطے ایک قاری کے لئے یہ نوع اتنی ہی ضروری شے ہے جسقدر ایک محدّث کو علم حدیث کے متعلق ایسے مسائل معلوم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے +

فائدہ۔ ابن خیر کا بیان ہے " اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ جب تک کسی شخص کو حدیث کی سندِ روایت نہ حاصل ہو اُس وقت تک وہ کبھی رسول اللہ صلعم کی کوئی حدیث بیان نہیں کر سکتا" میں کہتا ہوں کہ آیا اس اجماع کو قرآن کے بارہ میں بھی مسلّم مانا جائے گا ؟ اور اس بات کی قید لگا دی جائے گی کہ جب تک کسی شیخ سے قرآن کی قرأت نہ سیکھ لی ہو اُس وقت تک کسی شخص کو ایک آیت کا بھی نقل کرنا روا نہیں ہو سکتا ؟۔ اس بارہ میں کوئی مستند یا غیر مستند قول میری نظر

سے نہیں گزرا لہذا اُس کی یہ وجہ سمجھ میں آئی کہ گو قرآن کے الفاظ ادا کرنے میں حدیث کی نسبت بہت ہی زیادہ احتیاط مشروط ہے۔ کیونکہ حدیث میں روایت باللفظ شرط نہیں اور قرآن میں لازمی ہے تاہم بات یہ ہے کہ حدیث میں روایت کے لئے اجازت کی شرط لگانے کا باعث اُس میں موضوع اقوال کے شمول کا خوف ہے اور اِسبات کا ڈر کہ لوگ رسول اللہ صلعم کی طرف سے مَن گھڑت باتیں سنا دینگے اور قرآن اِس بات سے محفوظ بنا دیا گیا ہے ہر زمانہ میں اُس کے بکثرت یاد رکھنے والے پائے جائیں گے اور اِس طرح وہ متداول رہے گا +

فائدہ دوم قرأت سکھانے اور خلقِ خدا کو تعلیم قرآن سے فائدہ پہنچانے کے لئے شیخ کی اجازت حاصل کرنا ضروری نہیں۔ جو شخص اپنے آپ میں اِس بات کی اہلیت پاتا ہو وہ بلا ممانعت لوگوں کو قرآن پڑھا سکتا ہے چاہے اُس کو کسی شیخ نے اجازت دی ہو یا نہیں سلفِ اوّل اور صدرِ صالح بھی یہی رائے رکھتے تھے۔ اور یہ بات کچھ قرأت ہی کے لئے مخصوص نہیں بلکہ ہر ایک علم کے واسطے عام ہے کیا پڑھانے میں اور کیا فتوے دینے میں۔ بعض غبی لوگ جنھوں نے اجازت اور سند کو شرط قرار دیدیا ہے وہ دھوکے میں مبتلا ہیں۔ اور عام طور سے لوگوں نے سَند کی اصطلاح یوں مقرر کر لی کہ اکثر مبتدی لوگوں کو لائق اُستادوں کی شناخت نہیں ہوتی اور شاگردی کرنے سے پہلے اُستاد کی اہلیت اور علمی قابلیت کا پایہ معلوم کر لینا لازمی امر ہے اِس واسطے اجازت (سند) ایک شہادت اور علامت ہے جو شیخ کی طرف سے قابلِ اجازت طلبہ کو دیجاتی ہے اور وہ اُس کے ذریعہ سے اور لوگوں پر اپنی اہلیّت ثابت کر سکتے ہیں +

فائدہ سوم بہت سے مشائخ نے یہ عادت مقرّر کر لی ہے کہ سَندِ قرأت دینے کے لئے کوئی رقم بطور نذرانہ لے لیا کرتے ہیں تو یہ بات اجماعًا ناجائز ہے بلکہ شاگرد کی اہلیّت معلوم ہونے پر اُسے سَند دے دینا واجب ہوتا ہے اور غیر قابلیّت آشکارا ہونے کی حالت میں سَند دینا ہی ممنوع ہے۔ سَند کوئی فروخت کرنے کی چیز نہیں اِس لئے اجازت دینے کے لئے نذرانہ لینا جائز نہیں اور نہ قرأت سکھانے کی اُجرت لینا ہی درست ہے۔ ہمارے اصحاب (شوافع) میں سے صدر موہوب الجزری کے فتاوے میں مذکور ہے کہ اُس سے کسی ایسے شیخ کی نسبت سوال کیا گیا جس نے اپنے ایک طالب علم سے سَند دینے کے لئے نقد رقم طلب کی تھی۔ اور سوال یہ ہُوا کہ آیا طالب علم اِس مقدمہ کو حاکم کے روبرو لے جا سکتا ہے اور حاکم کے ذریعہ سے شیخ کو بلا معاوضہ عطائے سند پر مجبور بنا سکتا ہے یعنی طالب علم ایسا کرے تو یہ جائز ہے یا نہیں ؟ صدر موہوب نے جواب دیا۔ "نہ شیخ پر اجازت دینا واجب ہے اور نہ اجازت کے لئے اُجرت لینا جائز" اور اسی سے یہ بھی فتوے دریافت کیا گیا کہ " ایک شیخ نے کسی طالب علم کو قرأت سکھانے کی اجازت دیدی مگر بعد میں وہ طالب علم

بے دین اور بد چلن ثابت ہوا اور شیخ کو خوف پیدا ہؤا کہ کہیں وہ قرأت میں خرابی نہ ڈالے۔ تو کیا ایسی حالت میں شیخ اپنی اجازت واپس لے سکتا ہے؟ موہوب نے جواب دیا " طالب علم کے بددین ہونے کی وجہ سے اُس کی سندِ تعلیم باطل نہ ہوسکے گی "۔ اور اب رہی یہ بات کہ قرأت کی تعلیم پر اُجرت لینا روا ہے یا نہیں؟ تو میرے نزدیک یہ جائز ہے اور اس کا ثبوت بخاری کی وہ روایت ہے کہ " بیشک جو چیز تمہارے اجرت لینے کی سب سے زیادہ مستحق ہے وہ کتاب اللہ ہے " اور کہا گیا ہے کہ اگر قرآن پڑھانے کی اُجرت متعین کر لی تو یہ بات جائز نہ ہوگی۔ حلیمی نے اسی قول کو مختار مانا ہے اور ایک قول اُس کے مطلقاً عدمِ جواز کا ہے اور ابو حنیفہؒ اسی قول کے متبع ہیں جس کی دلیل ابی داؤد کی حدیث ہے اور وہ عبادۃ بن الصامتؓ سے روایت کرتے ہیں کہ اُنھوں نے اصحاب الصفہ میں سے ایک شخص کو قرآن کی تعلیم دی تھی اور اُس نے اُن کو ایک کمان ہدیتاً دی۔ رسول اللہ صلعم نے اس بات کو معلوم کر کے عبادۃؓ سے فرمایا " اگر تم کو یہ بات پسند ہے کہ اس کمان کے عوض میں تم کو ایک آگ کا طوق پہنایا جائے تو اُس کو قبول کر لو "۔ اور اُجرتِ تعلیم قرآن کو جائز بتانے والے نے اس حدیث کا جواب یوں دیا ہے کہ اس کے اسناد میں گفتگو کی گئی ہے اور اس کے علاوہ عبادۃؓ نے بنظر ثواب تعلیم دی تھی اس لئے وہ کسی معاوضہ کے مستحق نہ تھے۔ پھر وہ کمان بطور معاوضہ کے اُن کو دی گئی اور اس واسطے اُس کا لینا جائز نہیں ہؤا بخلاف اُس شخص کے جو قبل از تعلیم ہی اجرت کی شرط کر لے اس کو اجرت کا لینا جائز ہے۔ فقیہ ابو اللیث اپنی کتاب بُستان میں بیان کرتا ہے۔ " تعلیم کی تین صورتیں ہیں۔ اوّل محض بنظر ثواب اور فی سبیل اللہ ایسی تعلیم کا کوئی معاوضہ نہیں لیا جاتا۔ دوم تعلیم باُجرت۔ اور سوم بغیر کسی شرط کے تعلیم دینا۔ لہٰذا اگر اُستاد کو کچھ ہدیہ ملے تو وہ قبول کر لے۔ شکل اوّل ماجور (اجر من عند اللہ) ہونے کی ہے اور اس پر انبیاء علیہم السلام کا عمل ہے اور دوسری شکل اُجرت ٹھیرا کر تعلیم دینے کی درستی میں اختلاف ہے مگر راجح ترین قول سے اس کا جواز ثابت ہے۔ اور تیسری شکل بالاجماع جائز ہے کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم خلق کو تعلیم دینے والے تھے اور آپ ہدیہ قبول فرما لیتے تھے۔

فائدہ چہارم۔ ابن بطحان کا قاعدہ تھا کہ وہ قاری کو کسی چھوٹی ہوئی بات بتانے کی صورت میں اگر وہ بتانے کے باوجود بھی نہ سمجھے تو اُس موقع کو اپنے پاس لکھ رکھا کرتا اور جس وقت پڑھنے والا قرآن ختم کر کے طالب اجازت ہوتا اس وقت اُنہی مقامات کو خاص طور پر اُس سے دریافت کرتا۔ اگر قاری نے وہ سب باتیں ٹھیک بتا دیں تو اجازت دیدیتا ورنہ دوسرا ختم کراتے وقت اُن فروگذاشتوں کو پھر سکھاتا تھا۔

قرأتوں کی تحقیقات کرنے والے اور تلاوت حروف کے احکام پر واقفیت حاصل کرنیوالے

کا فرض ہے کہ وہ اس فن کی کوئی مکمل کتاب حفظ کرکے قاریوں کے اختلافات پر آگاہی حاصل کرے اور خلافِ واجب اور خلافِ جائز کا فرق معلوم کرلے۔

ابن الصلاح اپنے فتاوے میں لکھتا ہے "قرآن کی قرأت ایک ایسی بزرگی ہے جو خداوند کریم نے خاص کر انسان کو عطا کی ہے کیونکہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ ملائکہ کو یہ شرف نہیں ملا اور اسی وجہ سے وہ انسانوں کی زبان سے قرآن سننے کی حرص رکھتے ہیں۔

پنتیسویں نوع۔ تلاوت قرآن اور اُس کی تلاوت کرنے والے کے آداب

اس نوع کے متعلق ایک جماعت نے مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ ازانجملہ ایک نووی بھی ہیں کہ انھوں نے اپنی کتابوں تبیان۔ اور شرح المہذب اور الاذکار میں بہت سے آدابِ تلاوت بیان کئے ہیں اور میں اس مقام پر اُن کے بیانات کے علاوہ اور بھی بکثرت باتیں درج کرنا چاہتا ہوں نیز میرے نزدیک تفصیل اور آسانی کی یہ بہتر شکل ہے کہ ہر ایک بات کو ایک مسئلہ کے طور پر جداگانہ لکھا جائے۔ اور میں اسی اصول کی پیروی کروں گا تاکہ ناظرینِ کتاب کو اس کے سمجھنے میں سہولت حاصل ہو سکے واللہ الموفق۔ مسئلہ قرآن کی قرأت اور تلاوت بکثرت کرنا مستحب ہے۔ خود پروردگارِ عالم کثرت کے ساتھ تلاوت قرآن کرنے والوں کی نسبت اُن کی تعریف کرتے ہوئے ارشاد فرماتا ہے "یتلون آیات اللہ آناء اللیل الآیۃ" صحیحین میں ابن عمرؓ کی یہ حدیث آئی ہے کہ "دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک اُس آدمی کے بارہ میں جسے خداوند کریم نے قرآن عطا فرمایا ہے (یعنی وہ حافظ قرآن ہے) اور وہ شب و روز اُس کے ساتھ قیام کرتا ہے (یعنی اُس کو پڑھتا رہتا ہے) تا آخر حدیث۔ اور ترمذی نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ "جو شخص کتاب اللہ کا ایک حرف بھی پڑھے گا اُس کو بعوض اُس حرف کے ایک نیکی ایسی ملے گی جو دس نیکیوں کے برابر ہو گی۔ اور ابی سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ آپ نے فرمایا "پروردگار سبحانہ وتعالےٰ فرماتا ہے جس شخص کو قرآن اور میری یاد مجھ سے سوال کرنے سے روک لیگی میں اُس کو مانگنے والوں کی نسبت سے بڑھ کر عطا کروں گا۔ اور کلام الٰہی کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کو تمام اُس کی مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ مسلم نے ابی اُمامہ کی حدیث سے روایت کی ہے " تم لوگ قرآن کو پڑھو کیونکہ وہ قیامت

کے دن اپنے پڑھنے والوں کا شفیع ہوگا"+ بیہقی نے بی بی عائشہؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ "جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے وہ آسمان والوں کو اس طرح روشن نظر آتا ہے جس طرح زمین والوں کو تارے دکھائی دیتے ہیں۔ انسؓ کی حدیث سے روایت کی گئی ہے کہ "اپنے گھروں کو نماز اور قرأت قرآن کی روشنی سے منور بناؤ"+ نعمان بن بشیرؓ کی حدیث سے مروی ہے (رسول کریم صلعم نے فرمایا) میری امت کی بہترین عبادت قرآن کی قرأت ہے"+ سمرۃ بن جندبؓ کی حدیث میں آیا ہے "ہر ایک دعوت دینے والے کے دسترخوان پر لوگوں کا آنا ضروری بات ہے اور خدا کا خوانِ نعمت قرآن ہے لہذا تم اُس کو ہرگز نہ چھوڑو"+ (یعنی دعوت کرنے والے فیاض لوگوں کے خوانِ کرم سے حصّہ لینے کو ہر شخص دوڑتا ہے۔ اور خدا کا خوانِ کرم قرآن ہے لہذا تم بھی اس سے حصّہ لینے میں تامّل نہ کرو) عبیدۃ المکی کی حدیث سے مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح پر روایت کی گئی ہے "لے اہلِ قرآن! تم لوگ قرآن کو تکیہ نہ بناؤ (یعنی سرہانے رکھنے کا) اور اُس کی تلاوت شبانہ روز اس طرح کرو جیساکہ تلاوت کرنے کا حق ہے۔ اور اُس کو ظاہر کرو۔ اور اُس میں جو کچھ آیا ہے اُس پر غور و خوض کیا کرو۔ شاید تم اس بات سے بہتری پاؤ"+ سلف صالحین مقدار قرأت میں مختلف عادتیں رکھتے تھے اُن کے زیادہ سے زیادہ قرآن پڑھنے کی معدار یہ وارد ہوئی ہے کہ بعض لوگ ایک رات اور دن میں آٹھ ختم کیا کرتے تھے چار ختم دن میں اور چار ختم رات کو۔ پھر ان کے بعد ایسے لوگ تھے جو رات اور دن میں چار ختم کیا کرتے (۲) دو دن کے وقت اور (۲) دو ختم رات میں۔ اور ان سے بعد تین ختم کرنے والے اور پھر ان کے بعد دو (۲)۔ اور پھر ایک ہی ختم کرنے والے لوگ پائے جاتے تھے+ مگر بی بی عائشہؓ نے اس بات کی خرابی ظاہر کی ہے۔ ابن ابی داؤد۔ مسلم بن مخراق سے روایت کرتا ہے کہ اُس نے کہا میں نے بی بی عائشہؓ سے عرض کی کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ایک رات میں دو (۲) یا تین (۳) قرآن ختم کرتے ہیں تو انھوں نے فرمایا" وہ پڑھیں یا نہ پڑھیں میں تو رسول اللہ صلعم کے ساتھ پوری رات نماز میں قیام کیا کرتی تھی اور آپ سورۃ البقرۃ۔ آلِ عمران اور النساء پڑھتے تھے مگر اس طرح کہ جہاں کسی بشارت کی آیت پر گزرے تو دعا فرمائی اور اُس سے متمتع ہونے کی رغبت ظاہر کی۔ اور جس وقت کوئی تخویف کی آیت پڑھی تو دعا اور پناہ مانگی+ اس کے بعد اُن لوگوں کا نمبر تھا جو دو راتوں میں ایک قرآن ختم کرتے تھے اور پھر ایسے لوگ تھے جو تین راتوں میں ایک قرآن تمام کیا کرتے۔ اور یہی صورت حُسن ہے+ بہت سے لوگوں نے تین راتوں سے کم میں قرآن کا ختم کرنا مکروہ بھی بتایا ہے اور ان لوگوں نے ترمذی اور ابو داؤد کی اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اُن دونوں نے صحیح قرار دیکر عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا" جو شخص تین دنوں سے کم میں پورا قرآن

پڑھتا ہے وہ اُس کو کبھی سمجھ نہیں سکتا" اور ابن ابی داؤد اور سعید بن منصور نے ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت ہے کہ اُنھوں نے کہا " قرآن کو تین دنوں سے کم میں نہ پڑھو" ابو عبید نے معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ اُن کو تین دن سے کم عرصہ میں قرآن کا پڑھنا بُرا معلوم ہوتا تھا" احمد اور ابو عبید نے سعید بن المنذر سے (جو اسی ایک حدیث کا راوی ہے) روایت کی ہے کہ اس نے کہا " میں نے رسول اللہ صلعم سے عرض کی کہ آیا میں تین دن میں ایک پورا قرآن پڑھوں؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا " ہاں اگر تو اتنی قوت رکھتا ہے" اور پھر اس درجہ کے لوگ بھی تھے چار - پانچ - چھ - اور سات - دنوں میں ایک ختم کیا کرتے تھے اور یہ آخری طریقہ اوسط درجہ کا اور بہترین طریقہ تھا - اکثر صحابہؓ اور تابعین وغیرہم کا اسی پر عملدرآمد رہا - شیخین نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " مجھ سے رسول اللہ صلعم نے فرمایا " تو ایک مہینے میں قرآن کا ایک ختم پڑھا کر" میں نے عرض کی یا رسول اللہ (صلعم)! مجھ میں اس سے زائد قوت ہے - آپ نے ارشاد کیا " دس دن میں پڑھا کر" میں نے پھر گذارش کی کہ مجھ میں اس سے زائد قوت ہے اور رسول پاک نے فرمایا " تو پھر سات دنوں میں ایک قرآن ختم کیا کرنا اور اُس پر زیادتی نہ کرنا" اور ابو عبید وغیرہ نے واسع بن حبان کے طریق پر قیس بن ابی صعصعہ سے (اور اس کا کوئی اور راوی نہیں) روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " یا رسول اللہ (صلعم)! میں کتنے دنوں میں ایک قرآن پڑھا کروں؟ آپ نے فرمایا پندرہ دنوں میں" ابن صعصعہ کہتا ہے میں نے عرض کی " مجھ میں اس سے زائد قوت ہے" تو آپ نے فرمایا " پھر اُسے ایک جمعہ (ہفتہ) میں پڑھا کر" اور بعد ازیں آٹھ - پھر دس - پھر ایک مہینے - اور پھر دو مہینوں میں ختم کرنے والے لوگ ہیں + ابن ابی داؤد نے مکحول سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " اصحاب رسول صلعم میں سے قوی تریں لوگ قرآن کو سات دنوں میں پڑھا کرتے تھے اور بعض لوگ ایک مہینے میں - کچھ دو مہینوں میں - اور بعض اس سے بھی زائد عرصہ میں" ابو اللیث اپنی کتاب بستان میں بیان کرتا ہے " اگر قاری سے زیادہ نہ ہو سکے تو وہ ایک سال میں قرآن کے دو ختم کرے - کیونکہ حسن بن زیاد نے ابی حنیفہؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا " جو شخص ایک سال میں دو مرتبہ قرآن کی قرأت کرے گا وہ اُس کا حق ادا کر دے گا کیونکہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے سالِ وفات میں دو مرتبہ جبریلؑ کے ساتھ قرآن کا دَور کیا تھا" مگر اور لوگوں میں سے کسی کا قول ہے کہ " چالیس دن سے زیادہ قرآن کے ختم میں بلا عذر درنگ کرنا مکروہ ہے" احمد نے اس قول پر زور دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی دلیل یہ حدیث ہے" عبداللہ بن عمرؓ نے رسول اللہ صلعم سے دریافت کیا کہ قرآن کتنے دنوں میں ختم کیا جائے تو رسول پاک نے

فرمایا "چالیس دنوں میں" اس حدیث کو ابوداؤد نے روایت کیا ہے + نووی اپنی کتاب الاذکار میں بیان کرتے ہیں "قول مختار یہ ہے کہ ختم قرآن کی مدت مختلف لوگوں کے لئے الگ الگ ہے لہٰذا جن لوگوں کو خوب غور و خوض کرنے سے نئی نئی باریکیاں - اور علوم سوجھ پڑتے ہیں انکو چاہیئے کہ اُسی قدر تلاوت کرنے پر اکتفا کریں جس سے پڑھے جانے والے حصّہ کو پوری طرح سمجھ سکنا ممکن ہے - اور ایسے ہی جو لوگ اشاعت علم دین - فیصلۂ مقدمات - یا اور اسی قسم کے ضروری دینی کاموں میں مصروف اور عام دنیاوی کاروبار میں مشغول رہتے ہیں اُن کے واسطے اُسی قدر تلاوت کرلینا کافی ہے جو اُن کے فرائض منصبی اور حوائج ضروری میں خلل انداز نہ ہو - اور ان لوگوں کے علاوہ جنھیں فرصت رہتی ہے وہ جس قدر اُن سے ممکن ہو اتنی تلاوت کریں - ہاں اس بات کا خیال رکھیں کہ تھک جانے اور قرأت میں زبان کے ٹھیک نہ چلنے کی حد تک نہ پہنچ جائیں +

مسئلہ - قرآن کا بھول جانا گناہ کبیرہ ہے - نووی نے اس کی تصریح اپنی کتاب روضہ اور دیگر کتابوں میں بھی کی ہے اور اس کی دلیل میں ابی داؤد وغیرہ کی یہ حدیث پیش کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میرے روبرو میری امت کے گناہ پیش کئے گئے اور میں نے اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں دیکھا کہ کسی شخص کو قرآن کی کوئی سورۃ - یا آیت یاد رہی ہو اور پھر اُس نے اُسے فراموش کردیا + اور ابوداؤد ہی نے یہ حدیث بھی روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "جس شخص نے قرآن پڑھکر پھر اُسے فراموش کردیا وہ قیامت کے دن خدا کے سامنے جُذام کے مرض میں مبتلا ہوکر لایا جائے گا" اور صحیحین میں آیا ہے "قرآن کی حفاظت کرو کیونکہ اُس ذات پاک کی قسم جس کے ہاتھ میں محمد (صلعم) کی جان ہے بیشک وہ زانو بندھے ہوئے اونٹ سے بھی بڑھکر تُڑا بھاگنے والا ہے" +

مسئلہ - قرآن پڑھنے کے لئے وضوء کرنا مستحب ہے کیونکہ وہ ذکروں میں افضل ترین ذکر ہے اور رسول اللہ صلعم بحالت ناپاکی خدا کا نام لینا بُرا تصوّر کرتے تھے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے - امام الحرمین کہتا ہے "بے وضوء شخص کے لئے قرآن پڑھنے میں کوئی بُرائی نہیں کیونکہ صحیح روایتوں سے رسول اللہ صلعم کا بلا وضوء ہونے کی حالت میں بھی قرآن پڑھنا ثابت ہو چکا ہے + اور اگر قرأت کرنے کی حالت میں وضوء توڑنے والی چیز کے خروج کرنے کا احساس ہو تو قرأت روکدے یہاں تک کہ اُس حالت سے نجات ملجائے - مگر نجس آدمی (جیسے غسل طلب ہے) اور عورت جس کو ایام آتے ہوں اُن پر قرآن کا پڑھنا حرام ہے ہاں وہ مصحف کو دیکھ کر دل میں اُس کی آیتوں کا خیال کرسکتے ہیں - اور جس شخص کا منہ ناپاک ہورہا ہو اُس کے لئے

قرأت مکروہ اور بقول بعض ویسی ہی حرام ہے جس طرح نجس ہاتھوں سے مصحف کو چھونا +
مسئلہ۔ قرأت پاک اور صاف جگہ میں مسنون ہے اور اُس کے لئے سب سے افضل جگہ مسجد ہے۔ بہت سے لوگوں نے حمام اور راہ گذر میں قرأت کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے لیکن نووی کہتا ہے کہ ہمارے مذہب میں ان مقامات میں قرأت مکروہ نہیں۔ پھر نووی ہی بیان کرتا ہے کہ شعبی نے بیت الخلاء پاخانہ اور خراس کے گھر میں جب کہ چکی چل رہی ہو قرأت قرآن کو مکروہ قرار دیا ہے۔ نووی کہتا ہے اور یہی بات ہمارے مذہب کے بھی مطابق ہے +
مسئلہ۔ قرأت کے وقت قبلہ رو ہوکر خشوع و خضوع کے ساتھ بآرام اور جم کر بیٹھنا مسنون ہے اور سر جھکائے رہنا چاہیئے +
مسئلہ۔ تعظیم قرآن اور پاکی ذہن کے خیال سے مسواک کرنا مسنون ہے۔ ابن ماجہ نے علیؓ سے موقوفاً اور بزار نے اُنہی سے جید سند کے ساتھ مرفوعاً روایت کی ہے کہ "تمہارے مُنہ قرآن کے راستے ہیں لہذا اُن کو مسواک کے ذریعہ سے صاف و پاک بناؤ" میں کہتا ہوں اگر قرأت چھوڑ کر پھر کچھ ہی دیر بعد اُسے دوبارہ شروع کرنا چاہے تو اعوذ باللہ کہنا مستحب ہونے سے یہ بات پائی جاتی ہے کہ دوبارہ مسواک کرنا بھی مستحب ہے +
مسئلہ۔ قرأت آغاز کرنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا مسنون ہے۔ خود پروردگار عالم ارشاد فرماتا ہے "فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ[1]" یعنی جب تم قرأت قرآن کا ارادہ کرو۔ اور کچھ لوگوں نے آیت کے ظاہری حکم پر جاکر قرأت شروع کرنے کے بعد اعوذ باللہ پڑھنے کو واجب قرار دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کر کے اعوذ باللہ فراغت قرأت کے بعد پڑھنے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ نووی کہتا ہے۔ اگر اثنائے قرأت میں کسی گروہ پر گذر ہوا اور اُن کو سلام کیا تو پھر قرأت شروع کرتے ہوئے اعوذ باللہ پڑھ لینا اچھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قول مختار میں تعوذ کی صورت "اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ" بیان کی گئی ہے اور سلف کی ایک جماعت اس پر "السمیع العلیم" بھی بڑھایا کرتی تھی" اور حمزہ سے "اَسْتَعِيْذُ۔ نَسْتَعِيْذُ۔ اور۔ اِسْتَعَذْتُ" کے الفاظ مروی ہیں۔ اور حنفی مذہب کے عالم اور فقیہہ مصنف کتاب ہدایہ نے اسی کو پسند کیا ہے کیونکہ یہ الفاظ قرآن کے لفظ سے زیادہ مطابق ہیں + اور حمید بن قیس سے "اعوذ باللہ القادر من الشیطان الغادر" کہنا منقول ہے + ابی السمال سے منقول ہے کہ وہ کہتا تھا "اعوذ باللہ القوی من

---

[1] جس وقت تم قرآن پڑھو تو خدا تعالےٰ سے راندے ہوئے شیطان سے پناہ مانگو +

الشیطان الغَوِیّ " اور ایک گروہ سے منقول ہے " اعوذ باللہ العظیم مِنَ الشیطان الرجیم "
اور دوسروں سے منقول ہوا ہے " اعوذ باللہ مِنَ الشیطان الرجیم اِنّہ ھُو السمیع العلیم "
اور اس میں چند دیگر الفاظ بھی آئے ہیں + طوانی اپنی کتاب الجامع میں بیان کرتا ہے " استعاذہ
کی کوئی ایسی حد نہیں ہے جسپر رُکنا ضروری ہو۔ جس کا دل چاہے اُسے بڑھالے اور جو چاہے اُس
میں کمی کردے + ابن الجزری اپنی کتاب النشر میں لکھتا ہے " آئمہ قرأت کے نزدیک اعوذ
باللہ کو بلند آواز سے پڑہنا مختار ہے اور ایک قول میں اُس کے مطلقاً آہستہ کہنے کی تصریح
آئی ہے۔ پھر یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورۂ فاتحہ کے ماسوا مقاموں میں اُس کا اِخفاء ہونا چاہئے۔
ابن الجزری کہتا ہے " مگر آئمہ نے اعوذ باللہ کے بآواز بلند کہنے کا باطلاق پسندیدہ ہونا کہا
ہے اور ابوشامہ نے اُس کے بالجہر کہنے میں ایک ضروری قید بھی لگادی ہے جو مفید ثابت ہوتی
ہے وہ قید یہ ہے کہ اعوذ باللہ کا جہر قرأت سُننے والے کے روبرو کیا جائے گا کیونکہ جس طرح
عید کی تکبیروں اور لبّیک کا بالجہر کہنا نمازِ عید کی علامت ہے اسی طرح اعوذ باللہ کا بالجہر پڑھنا
قرأت کا نشان ہے اور اُس کے بآواز بلند پڑہنے کا نفع یہ ہے کہ سُننے والا متوجہ ہوکر اور
گوش بر آواز بنکر سماعت کے لئے تیار ہو جائے گا اور شروع ہی سے تمام قرأت کو بغیر اس
کے کہ کوئی لفظ چھوٹ جائے سُن سکیگا ورنہ اگر اعوذ باللہ کو آہستہ سے کہا جائے تو سامع کو
آغازِ قرأت کی خبر بھی نہ ہو گی اور وہ ضرور کسی نہ کسی جزو کے سُننے سے محروم رہ جائیگا اور یہی
معنے نماز کے اندر اور خارج از نماز کی قرأتوں کا باہمی فرق نمایاں کرتے ہیں۔ اور متاخرین نے
اخفاء کی مراد میں اختلاف کیا ہے جمہور کہتے ہیں کہ اس سے آہستہ کہنا مراد ہے اور ضروری ہے
کہ اُس کا تلفظ زبان سے کرکے اپنے آپ کو سُنایا جائے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُس
کو بالکل مخفی رکھنا اور دل ہی میں کہنا چاہئے اس طرح کہ زبان سے تلفّظ نہ کیا جائے + اور جسوقت
قاری قرأت کو ترک کرنے کے خیال۔ یا کسی دوسری گفتگو میں مصروف ہونے سے خواہ وہ جواب
سلام ہی کیوں نہ ہو۔ قرأت بند کردے تو دوبارہ اعوذ باللہ کہکر قرأت شروع کرے۔ لیکن
اگر وہ کلام قرأت ہی کے متعلق ہے تو پھر اعوذ باللہ کہنے کی حاجت نہیں۔ اور یہ بات کہ
کہ آیا اعوذ باللہ کہنا سنّتِ کفایہ ہے۔ یا سنّتِ عین ہ کہ اگر ایک جماعت قاریوں کی قرأت کررہی ہو
اور اُن میں سے ایک ہی شخص اعوذ باللہ کہلے تو وہ سب کی طرف سے کافی ہو جائے جس طرح
کھانے کے وقت ایک دستر خوان پر کھانے والوں میں سے کسی ایک کا بھی بسم اللہ پڑھ لینا
کافی ہوتا ہے ؛ میں نے اس کے متعلق کوئی صریح قول نہیں دیکھا ہے اور بظاہر ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ اعوذ باللہ کا پڑھنا سنّتِ عین ہے اس واسطے کہ اس کا مقصود قاری کا اعتصام اور

خدا تعالےٰ سے شیطان کے شر میں مبتلا ہونے سے پناہ طلب کرتا ہے پھر کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ہی شخص کا اعوذ باللہ پڑھ لینا تمام جماعت یا دوسرے شخص کے لئے بھی کافی ہو جائے +

مسئلہ۔ یہ بھی خیال رکھنا ضروری ہے کہ ہر ایک سورۃ کے شروع میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھتا رہے۔ سُوْرَۃِ بَرَاءَۃ (سورۂ توبہ) اس قید سے مستثنیٰ ہے۔ اور بسم اللہ پڑھنے کا لزوم اس لئے ہے کہ اکثر علماء اس کو آیت مانتے ہیں لہٰذا اگر وہ سورۃ میں داخل کی جائے تو اُس کا تارک اکثر لوگوں کے نزدیک ختم قرآن میں سے ایک حصّہ کا ترک کرنے والا ہوگا اور اگر وہ بسم اللہ کو سورۃ کے مابین بھی پڑھ لے گا تو یہ بات مناسب ہوگی۔ اور اس بات پر جیسا کہ عبادی نے نقل کیا ہے امام شافعیؒ زیادہ زور دیتے ہیں + قراء کا قول ہے۔ " اِلَیْهِ یُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ۔ الآیۃ " اور " وَ هُوَ الَّذِیْ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ۔ الآیۃ " یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کی قرأت کرتے وقت اعوذ باللہ کے ساتھ ہی بسم اللہ کا پڑھنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ محض تعوّذ کے بعد ان آیتوں کے پڑھنے میں یہ قباحت آپڑتی ہے کہ ضمیر کے شیطان کی طرف پھرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ ابن الجزری کا قول ہے " اور سورۃ بَرَاءَۃ کے وسط کی آیتوں کے بسم اللہ سے آغاز کرنے میں بہت کم کسی نے تعرض کیا ہے اور اُس میں ابوالحسن سخاوی نے بسم اللہ پڑھنے کی تصریح کی ہے لیکن جعبری نے اُس کا قول ردّ کر دیا ہے +

مسئلہ۔ قرأت قرآن میں بھی دیگر تمام اذکار کی طرح نیّت کی کچھ حاجت نہیں مگر جبکہ نماز سے خارج میں قرأت کی نذر ماننے تو ضروری ہے کہ نذر یا فرض کی نیّت کر لے چاہے اُس نے وقت بھی معیّن کر لیا ہو۔ اور اگر ایسی حالت میں نیّت کو ترک کر دے گا تو نذر جائز نہ ہوگی۔ اس بات کو قمولی نے اپنی کتاب الجواہر میں بیان کیا ہے +

مسئلہ۔ قرآن کی قرأت میں ترتیل مسنون ہے۔ خود پروردگار جلّ شانہٗ فرماتا ہے " وَ رَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِیْلًا ؕ " اور ابوداؤد وغیرہ نے بی بی ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلعم کی قرأت کی یہ تعریف کی ہے " کہ آپ بڑی وضاحت کے ساتھ حرف۔ حرف نمایاں کر کے پڑھا کرتے تھے " اور بخاری میں انسؓ سے مروی ہے کہ اُن سے رسول اللہ صلعم کی قرأت کی بابت استفسار کیا گیا تو اُنھوں نے کہا " رسول اللہ صلعم کی قرأت کشش صوت کے ساتھ ہوتی تھی " پھر اُنھوں نے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو پڑھ کر سُنایا اور اَللّٰہ۔ اَلرَّحْمٰن۔ اور۔ اَلرَّحِیْم۔ سب کو مد کے ساتھ پڑھا۔ اور صحیحین میں ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اُن سے کسی شخص نے کہا " میں (قرآن کے حزب) مفصّل کو ایک ہی رکعت میں پڑھا کرتا ہوں۔ ابن مسعودؓ نے کہا " جس طرح اشعار کو جلد جلد

پڑھ جاتے ہیں یوں ؟ بیشک بہت سے لوگ ایسے ہیں جو قرآن کو پڑھتے ضرور ہیں مگر وہ اُن کی اُستخوانِ گلو کے نیچے نہیں اُترتا۔ کاش اگر قرآن دل میں پڑتا اور اُس میں جم جاتا تو فائدہ بھی دیتا " اور آجُری نے ابن مسعودؓ سے حَمَلۃُ القرآن کے بارہ میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُنھوں نے کہا " نہ تو تم اُسے بادبانِ کشتی کی طرح پھیلاؤ۔ اور نہ شعر کی طرح سمیٹو۔ اُس کی عجیب باتوں کے پاس رُک جاؤ۔ اور اُس کے ذریعہ سے دلوں کو حرکت دو۔ اور تم میں سے کسی کو یہ فکر نہ رہے کہ جس طرح ہو سورۃ کے آخر ہی تک پڑھ جائے " اور اسی راوی نے ابن عمرؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے " قرآن پڑھنے والے سے (قیامت کے دن بہشت میں داخل ہوتے وقت) کہا جائے گا۔ تو قرآن پڑھتا اور (بہشت کے) درجوں پر چڑھتا جا اور جس طرح دُنیا میں ترتیل کے ساتھ پڑھا کرتا تھا اُسی طرح اب بھی ترتیل کر کے پڑھ۔ بیشک تیری منزل (بہشت میں) اُسی جگہ ہوگی جہاں تو قرآن کی آخری آیت پڑھ کر اُسے تمام کرے " اور آجری ہی کتاب مہذب کی شرح میں کہتا ہے " علماء نے بہت زیادہ تیزی کے ساتھ قرآن پڑھنے کو بالاتفاق مکروہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ترتیل کے ساتھ ایک پارہ کی تلاوت جلدی کر کے اُتنی ہی دیر میں بلا ترتیل دو پارے پڑھ لینے سے بدرجہا افضل ہے علماء کا قول ہے کہ ترتیل کے مستحب ہونے کا باعث یہ ہے کہ قاری قرآن کے مطالب پر غور کرے۔ اور ماسوا اس کے سنبھل سنبھل کر پڑھنا عظمت اور توقیر سے زیادہ قریب ہے اور دل پر بھی خوب اثر انداز ہوتا ہے اسی وجہ سے غیر عربی شخص کے لئے بھی جو قرآن کے معنے نہیں سمجھتا ترتیل مستحب رکھی گئی ہے " اور کتاب النشر میں آیا ہے " اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ترتیل کے ساتھ کم پڑھنا افضل ہے یا سُرعت کر کے زیادہ پڑھنا ؟ اور ہمارے بعض اماموں نے بہت اچھا کہا ہے کہ قرأت ترتیل کا ثواب عزّت میں بڑھا ہوا ہے اور زیادہ پڑھنے کا ثواب مقدار و تعداد میں زائد ہے کیونکہ ایک نیکی کے عوض میں دس نیکیاں ملتی ہیں اور ہر ایک حرف کے عوض میں ایک نیکی اسی طرح کی نصیب ہوگی "۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ترتیل کا کمال یہ ہے کہ اُس کے الفاظ پُر کر کے ادا کئے جائیں۔ ایک حرف دوسرے حرف سے الگ کر کے پڑھا جائے اور کسی حرف کو دوسرے حرف میں شامل (ادغام) نہ کیا جائے " اور کہا گیا ہے کہ یہ تو ترتیل کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اور اُس کا مکمل مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی قرأت اُس کے مقامات نزول کے لحاظ سے کی جائے یعنی جس مقام پر دھمکی اور خوف دلایا گیا ہے وہاں اُسی طرح کی ڈپٹ آواز میں پیدا کی جائے اور جس جگہ تعظیم کا موقع ہے وہاں قاری کے لب و لہجہ سے عظمت و جلالت کا انداز مترشح ہونے لگے "۔

مسئلہ - یہ بھی مسنون ہے کہ قرآن کو پڑھنے کے وقت اُس کے معانی سمجھنے اور اُن کے مطالب پر غور کرتے جانے کا لحاظ رہے - کیونکہ قرآن پڑھنے کا بہترین مقصد اور برترین مدعا یہی ہے - اسی امر سے دلوں میں نور اور قلب میں سرور پیدا ہوتا ہے - قال اللہ تعالےٰ "کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰہُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْا اٰیٰتِہٖ"[1] اور ارشاد فرمایا "اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ"[2] تدبر کی صفت یہ ہے کہ زبان سے جو لفظ نکلتا ہے دل میں اُس کے معنے پر غور کرتا ہوا آیت کے مطلب کو سمجھے - احکام - اور - ممانعتوں کو سوچے - اور اس بات کا اعتقاد کرے کہ یہ تمام احکام اور ممانعتیں قابل ماننے کے ہیں پھر گذشتہ زمانہ میں اُس سے جو کچھ قصور ہوئے ہیں اُن کی عذر خواہی کر کے معافی مانگے - کسی رحمت کی آیت پر گذر ہو تو خوش ہو جائے - اور دُعا مانگے اور عذاب کی آیت آئے تو ڈرے اور خدا سے پناہ مانگے - خداوند کریم کی پاکی کا ذکر آئے تو اُس کی تنزیہ[3] اور عظمت کرے - اور دُعا کا موقع ہو تو عاجزی کے ساتھ اپنی حاجتیں طلب کرے مسلم نے حذیفہؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "ایک رات کو میں نے رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز پڑھی اور آپ نے سورۃ البقرہ شروع کر کے اُسے تمام کیا - پھر سورۃ النساء آغاز کر کے اُس کو بھی ختم کیا اور بعد آزاں سورۃ آل عمران کو آغاز کر کے اُسے تمام کیا - اور آپ ٹھیر ٹھیر کر پڑھتے تھے جس وقت کسی ایسی آیت پر پہنچتے جس میں تسبیح باری تعالےٰ ہوتی - تو آپ سبحان اللہ کہتے - سُوال کی آیت پڑھتے تو دعا مانگتے - اور تعوّذ کے حکم پر پہنچتے تو خدا سے پناہ طلب کرتے" ابوداود اور نسائی اور دیگر لوگوں نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "ایک شب کو میں رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز میں کھڑا ہوا اور آپ نے سورۃ البقرہ پڑھی اس طرح کہ آپ کسی رحمت کی آیت کو پڑھتے تو رُک کر دُعا مانگتے - اور عذاب کی آیت پڑھتے تو ٹھیر کر خدا سے پناہ طلب کرتے تھے" اور ابوداوٗد اور ترمذی نے یہ حدیث روایت کی ہے کہ "جو شخص "وَالتِّیْنِ وَالزَّیْتُوْنِ" کو خاتمہ تک پڑھے تو اُسے اُس کے بعد کہنا چاہئے "بَلٰی وَاَنَا عَلٰی ذٰلِکَ مِنَ الشّٰھِدِیْنَ" (ہاں - اور میں اس بات پر گواہ ہوں ۱۲) اور جو شخص "لَآ اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیٰمَۃِ" کو پڑھے اور آخر تک پڑھ جائے یعنی قول تعالےٰ "اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰٓی اَنْ یُّحْیِیَ الْمَوْتٰی" تک - تو وہ کہے "بَلٰی" (یعنی بے شک خدا اس بات پر قادر ہے) - اور سورۃ والمرسلات کا پڑھنے والا اُس کے خاتمہ یعنی قول تعالےٰ "فَبِاَیِّ حَدِیْثٍ بَعْدَہٗ یُؤْمِنُوْنَ" تک پہنچ جائے تو اُس کو

[1] ایک بابرکت کتاب ہے جس کو ہم نے تم پر نازل کیا تاکہ لوگ اُس کی آیتوں میں غور کریں ۱۲

[2] پس کیا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے ؟ ۱۲ [3] پاکی بیان کرنا ۱۲

پڑھنے کے بعد کہے "آمَنَّا بِاللّٰہِ" ہم لوگ خدا پر ایمان لائے + اور احمد اور ابو داؤد نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس وقت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى" پڑھا کرتے تو فرماتے تھے "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْاَعْلٰى +" اور ترمذی اور حاکم نے جابرؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے کہا۔ "رسول اللہ صلعم صحابہؓ کے پاس تشریف لائے اور اُن کو سورۃ الرحمٰن من اوّلہا الیٰ آخرہا پڑھ کر سُنائی۔ اور صحابہؓ اُس کو سُنکر خاموش رہے۔ یہ حالت مشاہدہ کرکے رسول اللہ صلعم نے فرمایا "میں نے اس سورہ کو قوم جن کے سامنے بھی پڑھا تھا مگر وہ تمہاری نسبت سے بہت اچھے جواب دینے والے تھے۔ جہاں کہیں میں قولہ تعالےٰ "فَبِاَيِّ اٰلَاۤءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبٰنِ" پر پہنچتا تو وہ لوگ کہتے تھے "وَلَا بِشَيْءٍ مِّنْ نِعَمِكَ رَبَّنَا نُكَذِّبُ فَلَكَ الْحَمْدُ[۵۱] +" اور ابن مردویہ۔ دیلمی۔ اور ابن ابی الدنیا نے کتاب الدعاء میں۔ اور بہت سے دیگر لوگوں نے ایک نہایت ضعیف سند کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ "وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ۔ الآیۃ" پڑھی اور اس کے بعد کہا "اَللّٰهُمَّ اَمَرْتَ بِالدُّعَاءِ وَتَكَفَّلْتَ بِالْاِجَابَةِ۔ لَبَّيْكَ اَللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيْكَ لَكَ اَشْهَدُ اَنَّكَ فَرْدٌ اَحَدٌ صَمَدٌ لَمْ تَلِدْ وَلَمْ تُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَكَ كُفُوًا اَحَدٌ وَاَشْهَدُ اَنَّ وَعْدَكَ حَقٌّ وَلِقَاءَكَ حَقٌّ وَالْجَنَّةَ حَقٌّ وَالنَّارَ حَقٌّ وَالسَّاعَةَ اٰتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيْهَا وَاَنَّكَ تَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُوْرِ[۵۲] +" اور ابو داؤد وغیرہ نے وائل بن حجر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "میں نے رسول اللہ صلعم سے سُنا کہ آپ نے "وَلَا الضَّالِّيْنَ" پڑھکر اُس کے بعد "آمِيْن" کہی اور اس کے ساتھ اپنی آواز کی کشش فرمائی +" اور طبرانی نے اسی حدیث کو "قَالَ آمِيْن ثَلَاثَ مَرَّاتٍ[۵۳]" کے لفظ سے روایت کیا ہے۔ پھر بیہقی نے اس کو "قَالَ رَبِّ اغْفِرْلِيْ آمِيْن" کے لفظ سے روایت کیا ہے + اور ابو عبیدہ نے ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ "جبریلؑ نے رسول اللہ صلعم کو سورۃ البقرۃ کے خاتمہ کے وقت آمین تلقین کی تھی +" اور معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ وہ

---

۵۱ اے ہمارے پروردگار ہم تیری کسی نعمت کو نہیں جھٹلاتے پس تیرا شکر ہے ۱۲ +

۵۲ بارالٰہا تو نے دُعا کا حکم دیا اور قبول کرنے کی ذمہ داری فرمائی۔ میں حاضر ہوں لمبے پروردگا حاضر ہوں تیرا کوئی شریک نہیں تجھی کو پکارتا ہوں بیشک حمد اور نعمت تیرے ہی لئے ہے اور ملک بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ تو اکیلا یکتا ہے نہ جنا اور نہ جنا گیا اور نہ تیرا کوئی کنبہ والا ہے۔ اور میں گواہی دیتا ہوں کہ بیشک تیرا وعدہ سچ ہے۔ جنت حق ہے۔ دوزخ حق ہے اور قیامت آنیوالی ہے اسمیں کوئی شک نہیں اور تو ضرور قبروں کے مردوں کو زندہ کرکے اُٹھائے گا ۱۲ ۵۳ آپ نے تین مرتبہ آمین کہی ۱۲

سورۃ البقرۃ کو ختم کرتے ہوئے آمین کہا کرتے تھے" + نووی کہتا ہے آدابِ تلاوت میں ایک یہ بھی ہے کہ جس وقت قول تعالےٰ " وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ " " وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ " یا اسی طرح کی دوسری آیتوں کو پڑھا جائے تو پڑھنے والا اپنی آواز پست کرلے اور نخعی ایسا ہی کیا کرتے تھے +

مسئلہ۔ کسی ایک آیت کو بار بار پڑھنے اور اُس کو دُہرانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ نسائی وغیرہ نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے نماز میں ایک ہی آیت کی تکرار کرتے کرتے صبح کردی " اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۔ الآیۃ " +

مسئلہ۔ قرآن پڑھتے وقت رو پڑنا مستحب ہے اور جو شخص رونے کی قدرت نہ رکھتا ہو اُس کو رونی صورت بنا لینا چاہئیے اور رنج اور رقّتِ قلب کا اظہار بھی مناسب ہے۔ خداوند سبحانہٗ وتعالےٰ فرماتا ہے " وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ [1] " اور صحیحین میں ابن مسعودؓ کے رسول اللہ صلعم کے روبرو قرأت کرنے کی حدیث میں آیا ہے کہ " ناگہاں آپ کی دونوں آنکھیں اشکبار ہوگئیں" + اور بیہقی کی کتاب شعب الایمان میں سعد بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ " بیشک یہ قرآن رنج اور صدمہ کے ساتھ نازل ہوا ہے اس لئے جس وقت تم اس کو پڑھو تو روؤ اور رونا نہ آئے تو رونے کی صورت بنالو" اور اسی کتاب میں عبدالملک بن عمیر کی یہ مُرسل حدیث آئی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا " میں تم لوگوں کے سامنے ایک سورۃ پڑھتا ہوں اور جو (شخص اُسے سنکر) روئے گا اُس کے لئے جنّت ہے پھر اگر تم رو نہ سکو تو رونے کی صورت بنالو" اور ابی یعلیٰ کے مُسند میں یہ حدیث آئی ہے کہ " تم لوگ قرآن کو رنج واَلم کے ساتھ پڑھو کیونکہ وہ حُزن و ملال کے ساتھ نازل کیا گیا ہے + اور طبرانی کے نزدیک قرأت اُسی شخص کی اچھی ہے جو قرآن کو غمناک لہجہ میں پڑھے اور کتاب مہذّب کی شرح میں بیان کیا گیا ہے کہ رونے کی قدرت حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ تہدید (دھمکی) اور سخت وَعید (عذاب کی خبر) اور مواثیق [2] وعہود کی آیتوں کو پڑھتے ہوئے اُن پر تأمّل کرے اور پھر سوچے کہ اُس نے اِن امور میں کس قدر قصور کیا ہے اور اگر اُن تہدیدوں کے پڑھتے وقت رونا نہیں آیا تھا تو اُسے چاہئیے کہ اپنی اِس کم نصیبی ہی پر گریہ وزاری کرے کہ اِس سے یہ موقع کیونکر چھوٹ گیا اور فی الواقع یہ ایک بڑی مصیبت ہے +

مسئلہ۔ قرأت میں خوش آوازی اور لب ولہجہ کی درستی مسنون ہے۔ اور ابن حبّان وغیرہ

---

[1] اور منہ کے بل روتے ہوئے گر پڑتے ہیں ۱۲ [2] قول وقرار ۱۲

کی حدیث اس کی تائید کے لئے کافی ہے "زَیِّنُوا القرآن بِاَصواتِکُم" اور دارمی کی روایت میں اس کے الفاظ یوں آئے ہیں "حَسِّنُوا القرآن بِاَصْوَاتِکُمْ فَاِنَّ الصوت الحَسَن یزید القرآن حُسْنًا" بزار وغیرہ نے حدیث "حُسْنُ الصوت زینة القرآن" کی روایت کی ہے - اور بھی اس بارہ میں بکثرت صحیح حدیثیں آئی ہیں + پھر اگر کوئی شخص خوش آواز نہ ہو تو جہاں تک اس سے بن پڑے اپنی آواز کو سنبھالنے اور اچھی بنانے کی کوشش کرے مگر نہ اتنی کہ بہت زیادہ کشش صوت کے حد میں جا پہنچے + اور الحان (راگ) کے ساتھ قرأت کرنے کے بارہ میں امام شافعیؒ نے کتاب مختصر کے اندر اس کے غیر مناسب نہ ہونے پر زور دیا ہے - اور ربیع الجیزی کی روایت سے اس کا مکروہ ہونا پایا جاتا ہے - رافعی کا قول ہے - جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ الحان کے ساتھ قرأت کرنا انہی دونوں قولوں پر منحصر نہیں بلکہ اس کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ مَدّ اور حرکات کے اشباع میں اس قدر افراط سے کام لیا جائے کہ فتحہ سے اَلِف - ضمہ سے واؤ - اور کسرہ سے یے - کی آواز پیدا ہو جائے - یا جہاں ادغام کا موضع نہیں اُس جگہ ادغام کر دیا جائے - لیکن اگر اس حد تک نہ پہنچے تو الحان کے ساتھ قرأت کرنے میں کوئی کراہت نہیں + کتاب زوائد الروضہ میں آیا ہے " اور صحیح یہ ہے کہ مذکورۂ بالا صورت پر حد سے بڑھ جانا حرام ہے پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہگار اور سننے والا مبتلائے گناہ ہوتا ہے کیونکہ یہ طریقہ قرأت کے سیدھے اور درست طریقہ سے الگ نکل جانے کا ہے اور امام شافعیؒ نے کراہت سے یہی بات مراد لی ہے" میں کہتا ہوں کہ اسی بارہ میں یہ حدیث بھی آئی ہے "تم لوگ قرآن کو عرب کے لہجوں اور اُن کی آوازوں میں پڑھو اور خبردار ہو کہ دو کتاب والوں (یہود و نصاریٰ) اور اہل فسق کے لہجوں کو کبھی نہ اختیار کرنا کیونکہ بہت سی ایسی جماعتیں آنے والی ہیں جو قرآن کو راگ (گانا) اور رہبانیّت کے پابندوں کی طرح گٹکری کے ساتھ پڑھیں گے اور قرآن اُن کی اُستخوانِ گلو کے نیچے نہ اُترے گا اُن کے دل دھوکے میں پڑے ہونگے اور اُن لوگوں کے دل بھی جو اُن کی حالت کو پسند کرینگے" (دھوکے میں مبتلا ہونگے) اس حدیث کو طبرانی اور بیہقی نے روایت کیا ہے + نووی کا قول ہے - خوش آواز شخص سے قرأت کی خواہش کرنا اور اُسے غور سے سُننا حدیث صحیح کی وجہ سے مستحب ہے - اور اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ قرأت میں جماعت کا اجتماع ہو یا وہ دَوْر کے ساتھ قرأت کرے یعنی جماعت کا ایک حصّہ تھوڑا سا قرآن پڑھے اور دوسرا حصّہ اُس کے بعد سے قرآن کی قرأت کرے +

لہ تم لوگ اپنی آوازوں کے ذریعہ سے قرآن کو زینت دو ۱۲   ٭ تم لوگ قرآن کو اپنی آوازوں سے خوشنما بناؤ کیونکہ اچھی آواز قرآن کا حُسن دوبالا کر دیتی ہے ۱۲   ٭ آواز کی خوبی قرآن کا زیور ہے ۱۲

مسئلہ۔ قرآن کی قرأت تفخیم کے ساتھ مستحب ہے اور اس کی دلیل حاکم کی یہ حدیث ہے کہ "قرآن کا نزول تفخیم کے ساتھ ہوا ہے" حلیمی کہتا ہے "اور اُس کے معنے یہ ہیں قرآن مردوں کی قرأت کے ساتھ پڑھا جائے اور عورتوں کی طرح اُسے سوجدار آواز میں نہ پڑھیں۔ اور اس امر میں اِمالہ کی اُس کراہت کو کچھ دخل نہیں جو کہ بعض قاریوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور ممکن ہے کہ قرآن کا نزول تفخیم ہی کے ساتھ ہوا ہو اور پھر اُسی کے ساتھ اس بات کی بھی اجازت دیدی گئی ہو کہ جس لفظ کا امالہ کرنا اچھا ہو اُس کا اِمالہ بھی کر لیا جائے۔

مسئلہ۔ بہت سی حدیثیں ایسی وارد ہوئی ہیں جو باآواز بلند قرأت کرنے کو مستحب قرار دیتی ہیں اور کچھ حدیثیں آہستہ آواز میں قرأت کرنے کا استحباب بھی عیاں کرتی ہیں۔ پہلے امر کے متعلق صحیحین کی حدیث "اللہ تعالےٰ کسی شئے کو اس طرح نہیں سُنتا جس طرح خوش آواز نبی کو جہر (باآواز بلند) کے ساتھ قرآن پڑھتے سُنا کرتا ہے" اور دوسرے امر کے متعلق ابی داؤد و ترمذی اور نسائی۔ کی حدیث "قرآن کو بلند آواز سے پڑھنے والا صدقہ کو بالاعلان دینے والے کی طرح ہے اور قرآن کا باآہستگی پڑھنے والا پوشیدہ خیرات کرنے والے کے مانند" ثبوت میں پیش کی جاتی ہے۔ نووی کہتا ہے۔ "ان دونوں حدیثوں کو باہم جمع کرنے کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس مقام ریاکاری کا خوف ہو وہاں آہستہ پڑھنا بہتر ہے اور نیز اُن صورتوں میں بھی کہ باآواز بلند قرآن پڑھنے سے دوسرے نمازیوں۔ یا سونے والوں کو اذیت ہو۔ قرآن آہستگی ہی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ اور اِن کے ماسوا ہر صورت میں باآواز بلند پڑھنا افضل ہو گا کیونکہ عمل اس میں زیادہ ہوتا ہے اور اُس کا فائدہ سُننے والوں تک متعدی ہو سکتا ہے پھر خود قاری کے دل میں بھی ایک طرح کی اُمنگ پیدا ہوتی اُس کو معانی کلام اللہ پر غور کرنے کی طرف توجہ دلاتی ہے۔ اور اُسے اپنی قرأت سُننے میں مصروف رہنے کے باعث نیند نہیں آنے پاتی۔ نیز اُس کی ہمت روبترقی رہتی ہے۔ جمع مابین الحدیثین[1] کی یہ دلیل اُس حدیث سے بھی ملتی ہے جس کو ابو داؤد نے صحیح سَنَد کے ساتھ ابی سعیدؓ سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں اعتکاف کیا تھا اور آپ نے صحابہؓ کو باآواز بلند قرأت کرتے سُنکر اپنے جائے اعتکاف کا پردہ ہٹا کے ارشاد کیا" خوب سمجھ رکھو کہ تم میں سے ہر شخص اپنے پروردگار سے مناجات کر رہا ہے اس واسطے ایک دوسرے کو تکلیف نہ دو اور قرأت میں اپنی آواز دوسرے کی آواز پر بلند نہ کرو" اور بعض علماء کا قول ہے کہ قرأت کے وقت کچھ آہستہ اور کچھ زور سے پڑھنا مستحب ہے اس واسطے کہ آہستہ پڑھنے والا کسی وقت پریشان ہو کر باآواز بلند پڑھنے کو پسند کرتا ہے اور باآواز بلند پڑھنے والا تھک جانے کی حالت میں آہستہ پڑھنے کا خواہشمند ہو جاتا ہے اور دونو اس پھیر بدل کی حالت

[1] دونوں حدیثوں کو باہم مطابق کرنا ۱۲

میں آرام حاصل کر لیتے ہیں +

مسئلہ۔ مصحف کو دیکھکر قرأت کرنا حفظ کے اعتماد پر قرأت کرنے سے افضل ہے کیونکہ مصحف کا دیکھنا بھی ایک مطلوبہ عبادت ہے + نووی کہتا ہے "ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے اور سلف رضہ بھی اسی بات کے قائل تھے۔ اور میں نے اس بارہ میں کوئی اختلاف نہیں دیکھا ہے۔ اور اگر یہ کہا جاتا تو بہت اچھا ہوتا کہ اس بارہ میں لوگوں کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف حکم ہیں۔ جس شخص کا خشوع اور تدبر اور ناظرہ پڑھنے کی دونوں حالتوں میں ایکساں رہتا ہے اُس کے لئے مصحف دیکھکر پڑھنا اچھا ہے اور جس کو حفظ سے پڑھنے بہ نسبت مصحف میں نظر جماکر پڑھنے سے غور و فکر اور خشوع قلب کا زیادہ لطف آتا ہے اُسے حفظ ہی کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے میں کہتا ہوں۔ مُصحف کو دیکھکر قرأت کرنے کا ثواب زائد ہونے کی دلیل وہ قول ہے جس کو بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اَوس الثقفی کی مرفوع حدیث سے روایت کیا ہے کہ "بغیر مصحف کو دیکھے ہوئے قرأت کرنے کے ہزار درجے ہیں تو مصحف دیکھکر پڑھنے سے دو ہزار درجے ملتے ہیں +" اور ابو عبید نے صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث روایت کی ہے کہ "ناظرہ قرآن خوانی کو حفظ کے ساتھ قرآن پڑھنے پر وہی فضیلت ہے جو فرض کی نماز کو نفل کی نمازوں پر فضیلت حاصل ہے + بیہقی نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے "جس شخص کو خدا اور اُس کے رسول سے محبت رکھنے میں مسرت حاصل ہوتی ہو اُسے چاہئے کہ مصحف میں دیکھکر قرأت کرے +" اور بیہقی اس کو مُنکر حدیث بتاتا ہے۔ پھر بیہقی ہی۔ ابن مسعودؓ سے سند حسن کے موقوفاً روایت کرتا ہے کہ " اَدِیْمُوا النَّظَرَ فِی الْمُصْحَفِ [1] "+ اور زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں نووی کی اس تمام بحث کو دو قول بیان کر کے پھر خود ایک تیسرا قول یہ بیان کیا ہے کہ یادداشت سے قرآن کا پڑھنا مطلقاً افضل ہے۔ اور ابن عبدالسلام نے اس بات کو پسند کیا ہے کیونکہ حفظ سے پڑھنے میں جس خوبی کے ساتھ مطالب کلام الٰہی پر غور و فکر کیا جاسکتا ہے اُس خوبی کے ساتھ ناظرہ خوانی میں کبھی ممکن نہیں +

مسئلہ۔ کتاب تبیان میں آیا ہے "اگر قاری پڑھتے پڑھتے گھبرا اُٹھے اور اُس کو یہ پتہ نہ لگے کہ جہاں تک وہ پڑھ چکا ہے اُس سے آگے کیا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے دریافت کرے تو دریافت کرنے والے کو ادب سے کام لینا چاہئے کیونکہ ابن مسعودؓ۔ نخعی۔ اور بشیر بن ابی مسعودؓ سے منقول ہے۔ اِن لوگوں نے کہا "اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے کسی بھائی سے کوئی آیت دریافت کرے تو پوچھنے والے کو چاہئے کہ اُس آیت سے قبل کی آیت پڑھ کر خاموش ہو جائے اور یہ نہ کہے کہ "فلاں فلاں آیت کیونکر ہے؟" اس واسطے کہ اس طرح کہنے میں بتلانے والے

[1] مصحف میں ہمیشہ نظر کرتے رہو ۱۲

کو شبہ پڑ جائے گا"+ ابن مجاہد کا بیان ہے " جس وقت قاری کو کسی حرف میں یہ شک ہو کہ آیا وہ "ی" ہے یا "ت" تو اُسے "ی" پڑھنا چاہیے کیونکہ قرآن مذکر ہے اور مہموز یا غیر مہموز ہونے کا شبہ ہو تو ہمزہ کو ترک کر دے۔ ممدود یا مقصور ہونے میں شک پڑے تو قصر کے ساتھ پڑھے اور مفتوح یا مکسور ہونے کے بارہ میں شک واقع ہونے پر فتحہ کے ساتھ قرأت کرے کیونکہ فتحہ کسی جگہ میں بھی غلطی نہیں گنا جاتا اور کسرہ بعض جگہوں میں غلط ہو جاتا ہے + میں کہتا ہوں۔ عبدالرزق نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے "جس وقت تم کو "ی" اور "ت" میں اختلاف پیش آئے تو اُس حرف کو "ی" بناکر قرآن کی تذکیر کرو" ثعلب نے اس قول سے یہ بات سمجھ لی کہ جس لفظ کی تذکیر و تانیث دونوں محتمل ہوں اُس میں تذکیر زیادہ اچھی ہے مگر اس کی تردید یوں کردی گئی ہے کہ مونث غیر حقیقی مذکر بنانے کا ارادہ کرنا ممتنع (محال) ہے کیونکہ قرآن میں مونث غیر حقیقی کو نہایت کثرت کے ساتھ تانیث کے صیغہ میں لایا گیا ہے جیسے " اَلنَّارُ وَعَدَهَا اللهُ "۔ " اَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ " اور قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ۔ وغیرہ۔ اور جب کہ مونث غیر حقیقی کو مذکر بنا دینے کا ارادہ محال ہے تو مونث حقیقی کے مذکر ٹھیرانے کا ارادہ بدرجۂ اولی ممنوع ہوگا + اور علماء نے کہا ہے کہ جن الفاظ کا مونث اور مذکر دونوں طرح پر آنا محتمل ہو اُن میں غلبہ تذکیر ارادہ ٹھیک نہیں اُترتا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ " اور " اَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ " میں باوجود اس کے کہ تذکیر جائز تھی مگر یہ مونث ہی لائے گئے کیونکہ دوسرے مقاموں پر خداوند کریم فرماتا ہے " اَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنْقَعِرٍ " اور " مِنَ الشَّجَرِ الْاَخْضَرِ نَارًا " کہ یہاں تذکیر آئی ہے + اس واسطے ابن مسعودؓ کے قول میں " ذَكِّرُوْا "[تذکیر کرو ۱۲] سے یہ مراد نہیں جیسے ثعلب نے سمجھ لیا بلکہ اُن کا مقصود " ذَكِّرُوْا " سے نصیحت کرنا اور دُعاء کرنا ہے جیسا کہ خداوند کریم نے خود " فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ " فرمایا ہے۔ لیکن ابن مسعودؓ نے جر دینے والے حرف کو حذف کر دیا ورنہ اصل میں " ذَكِّرُوا النَّاسَ بِالْقُرْاٰنِ " کہنا مقصود تھا یعنی لوگوں کو حفظِ قرآن پر آمادہ بناؤ تاکہ وہ اُسے بھول نہ جائیں + میں کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے قول کا ابتدائی حصہ اس احتمال کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے۔ اور واحدی کا قول ہے کہ " بات وہی ہے۔ جس کی طرف ثعلب گیا۔ یعنی یہاں پر یہی مراد ہے کہ جس وقت ایک لفظ میں تذکیر اور تانیث دونوں باتوں کا احتمال ہو اور اُس کے مذکر لانے میں مصحف کے مخالف ہونے کی حجت نہ لائی جاسکے جیسے " وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ " میں ہے تو اُس لفظ کو مذکر بنا سکتے ہیں۔ اور اس بات کے مراد ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کے اصحاب جو شہر کوفہ کے نامور قاری ہیں مثلاً حمزہ اور کسائی وہ سب اسی بات کی طرف گئے ہیں اور اُنھوں نے اس قبیل کے

تمام الفاظ کو تذکیر کے ساتھ پڑھا ہے جیسے "یَوْمَ یَشْھَدُ عَلَیْھِمْ اَلْسِنَتُھُمْ" اور یہ بات مونث غیر حقیقی ہی میں ہے +

مسئلہ ۔ کسی سے بات کرنے کے واسطے قرأت کو روک دینا مکروہ ہے ۔ حلیمی کہتا ہے "اس واسطے کہ کلام اللہ پر اُس کے ماسوا کے کلام کو ترجیح دینا بُرا ہے"۔ بیہقی نے بھی اس بات کی تائید صحیح بخاری کی اس حدیث سے کی کہ "ابن عمرؓ جس وقت قرآن پڑھا کرتے تھے تو جب تک اُس سے فارغ نہ ہو جاتے کوئی اور گفتگو نہیں کیا کرتے تھے"۔ اور اسی طرح قرأت قرآن کے مابین ہنسنا ۔ کپڑے وغیرہ سے کھیلنا ۔ اور ایسی چیزوں کو دیکھنا جو دل کو بانٹ لیں ۔ یہ بھی مکروہ ہے +

مسئلہ ۔ عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں قرآن کا (ترجمۂ خالص) پڑھنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ آدمی کو عربی زبان اچھی طرح آتی ہو یا نہ آتی ہو ۔ مگر وہ نہ تو اُسے نماز میں اور نہ خارج از نماز کسی حالت میں دوسری زبان میں نہ پڑھے ۔ امام ابو حنیفہؒ نے قرآن کی قرأت غیر زبانوں میں مطلقاً جائز قرار دی ہے + اور ابو یوسفؒ اور ۔ محمدؒ اُن کے دونوں ساتھیوں نے عربی سے ناواقف ہونے والے کے لئے جواز رکھا ہے ۔ لیکن بزدوی کی شرح میں آیا ہے کہ ابو حنیفہؒ اپنے اس قول سے بعد میں پھر گئے تھے اور اُنھوں نے بھی دوسری زبانوں میں قرآن کی قرأت ناجائز ٹھیرا دی تھی ۔ اس ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ غیر زبانوں میں قرآن (کا ترجمہ) پڑھنے سے قرآن کا وہ اعجاز باقی نہیں رہتا جو اُس کا اصلی مقصود ہے + اور القفّال جو ہمارے اصحاب میں سے ہیں اُن کا قول تھا کہ فارسی زبان میں قرأت کرنا خیال میں بھی نہیں آسکتا کسی نے اُن سے دریافت بھی کیا "پھر تو لازم آتا ہے کہ کسی شخص کو قرآن کی تفسیر کرنے کی قدرت ہی نہ ہو" اُنھوں نے جواب دیا "یہ بات یوں نہیں ۔ اس واسطے کہ تفسیر میں جائز ہے کہ وہ شخص خدائے پاک کا کچھ مفہوم بیان کر سکے اور کچھ نہ بیان کر سکے ۔ لیکن اگر وہ فارسی زبان میں قرآن پڑھنا چاہے تو ناممکن ہے کہ اُس سے خدائے پاک کی تمام مُرادعیاں کی جا سکے اس واسطے کہ ترجمہ کسی زبان کے ایک لفظ کی دوسری زبان کا ہم معنی اور اُسی مفہوم کا لفظ لا کر رکھدینے کا نام ہے اور یہ بات غیر ممکن ہے بخلاف تفسیر کے کہ اُس میں توضیح مطلب مقصود ہوتی ہے ہو سکے یا نہ ہو سکے" +

مسئلہ ۔ قرأت شاذ کا پڑھنا جائز نہیں ۔ ابن عبدالبرؒ نے اس بات پر اجماع ہونے کا بیان کیا ہے ۔ مگر ابن موہوب الجزری نماز میں پڑھنے کے سوا دیگر حالتوں میں اس کا جواز بیان کرتا اور ایسے حدیث کی بالمعنیٰ روایت جائز ہونے پر قیاس کرتا ہے ۔ یعنی جس طرح حدیث کی بالمعنیٰ روایت

درست ہے اسی طرح قرأت شاذ کا پڑھنا بھی خارج از نماز درست تصور کرتا ہے +

مسئلہ۔ بہتر یہ ہے کہ قرآن کو مصحف کی ترتیب کے مطابق پڑھا جائے۔ شرح المہذب میں آیا ہے "یہ حکم اس لئے دیا گیا کہ مصحف کی ترتیب حکمت پر مبنی ہے لہذا اُس کو بجز اُن صورتوں جو شرعًا ثابت ہیں دوسری حالتوں میں ترک کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔ شرع کے لحاظ سے جو باتیں خلاف ترتیب مصحف ثابت ہوئے ہیں اُن کی مثال روز جمعہ فجر کی نماز میں "الٓمّٓ تنزیل" ۔ اور "ھل اتی" کی سورتیں پڑھنا یا اسی کی مثل اور حالتیں۔ اس واسطے اگر سورتوں میں تفریق کی جائے یا اُن کو آگے پیچھے کر کے پڑھا جائے تو یہ بات جائز ہے لیکن اس سے افضل صورت کا ترک لازم آتا ہے۔ اور رہی یہ بات کہ ایک ہی سورۃ کو آخر سے اوّل تک پلٹ کر پڑھے تو اس کی ممانعت پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کیونکہ اس سے اعجاز کی ایک قسم زائل اور ترتیب آیات کی حکمت معدوم ہو جاتی ہے + میں کہتا ہوں کہ اس بارہ میں ایک سلف کا قول بھی پایا جاتا ہے جس کو طبرانی نے سند جید کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ابن مسعودؓ سے کسی ایسے شخص کی نسبت دریافت کیا گیا جو قرآن کو الٹا کر کے (یعنی سورتوں کی آیتوں کی ترتیب کو الٹ کر) پڑھتا ہو۔ تو انھوں نے جواب دیا "اُس شخص کا قلب اُلٹا ہے" + اور ایک سورۃ کو دوسری سورۃ سے خلط ملط کر کے پڑھنا اس کی نسبت حلیمی نے کہا ہے کہ اُس کا ترک کر دینا ادب کی بات ہے۔ اور اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کو ابو عبید نے سعید بن المسیّبؒ سے روایت کیا ہے کہ "رسول اللہ صلعم بلالؓ کی طرف ہو کر گزرے اور بلالؓ اُس وقت اس طرح قرآن پڑھتے تھے کہ تھوڑا سا کسی سورۃ میں سے اور تھوڑا سا دوسری سورۃ میں سے ملا ملا کر قرأت کرتے تھے۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا "بلالؓ! میں تمہاری طرف آیا تھا تو میں نے دیکھا کہ تم ایک سورۃ اور دوسری سورۃ کو باہم ملا جلا کر قرأت کرتے تھے"۔ بلالؓ نے جواب دیا "میں نے پاک چیز کو پاک چیز کے ساتھ ملا جُلا دیا" اور رسول اللہ صلعم نے اُن سے فرمایا "تم سورۃ کو اس کی بجنسہ حالت پر قرأت کیا کرو"۔ یا اسی کی مانند کوئی اور بات فرمائی۔ یہ حدیث مرسل اور صحیح ہے۔ اور ابوداؤد کے نزدیک یہ حدیث ابی ہریرہؓ سے (بدُوں آخرہ موصول ہے + اور ابو عبید ہی نے اس کی روایت ایک دوسری وجہ پر عفرۃ کے مولے عُمرؓ سے یوں بھی کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے بلالؓ سے فرمایا "جس وقت تم کسی سورۃ کی قرأت کرو تو اُسے پورا کر دیا کرو"۔ اور اُسی نے کہا ہے "حدثنا معاذ عن ابن عون" ابن عون نے کہا "میں نے ابن سیرین سے اُس شخص کی نسبت دریافت کیا جو ایک سورۃ سے دو آیتیں پڑھکر پھر اُسے چھوڑ دے اور دوسری سورۃ پڑھنے لگے تو ابن سیرین نے کہا "تم میں سے ہر شخص کو بے خبری میں اس طرح کا بڑا گناہ کرنے

سے پرہیز کرنا چاہئے " اور ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " جس وقت تم کوئی سورۃ آغاز کرو اور یہ چاہو کہ اُسے چھوڑ کر دوسری سورۃ پڑھو تو قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھنا شروع کر دو۔ اور اگر اسی سورۃ کو شروع کیا ہے تو پھر اُسے ناتمام چھوڑ کر دوسری سورۃ کی طرف ہرگز نہ جاؤ۔ یہاں تک کہ اس کو ختم کر لو" اور ابن ابی الہذیل سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " صحابہؓ اس بات کو بُرا تصور کرتے تھے آیت کا ایک ٹکڑا پڑھیں اور کچھ حصّہ چھوڑ دیں"۔ ابو عبید کہتا ہے " ہم جس بات کو بیان کرتے ہیں وہ متعدد سورتوں کی مختلف آیتوں کی قرأت ہے جس کو رسول اللہ صلعم نے بلالؓ کی نسبت ناپسند فرمایا اور اُن کو اس سے منع کیا۔ یا جس طرح ابن سیرین نے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔ اور عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث مذکورۃ فوق میرے خیال میں یہ وجہ رکھتی ہے کہ کسی آدمی نے ایک سورۃ کو پڑھنا شروع کر کے اُسے تمام کرنے کا ارادہ کیا تھا کہ اسی اثناء میں اُسے دوسری سورۃ پڑھنے کا خیال آگیا۔ اور اُس کے لئے یہ حکم دیا گیا کہ وہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھ لے۔ لیکن وہ شخص جس نے قرأت شروع کرنے کے بعد ایک آیت سے دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جانے اور آیات قرآن کی ترتیب ترک کرنے کا ارادہ کیا تو یہ کام بجز بے علم شخص کے اور کوئی نہیں کرے گا اس لئے کہ اگر خدا تعالےٰ کو اس طرح کی بے ترتیبی منظور ہوتی تو اُس نے قرآن کو ایسے ہی (بے ترتیبی کے) انداز سے نازل کیا ہوتا اور ترتیب کا لحاظ کیوں رکھتا "۔ اور قاضی ابوبکر نے ہر ایک سورۃ کی ایک ایک آیت کو ملا کر پڑھنے کی نسبت عدم جواز پر اجماع ہونا بیان کیا ہے۔ بیہقی کا قول ہے " اور سب سے اچھی حجت جو اس بارہ میں پیش کی جا سکتی ہے وہ یہ کہنا ہے کہ کتاب اللہ کی یہ ترتیب رسول اللہ صلعم کی جانب سے ماخوذ ہے اور آپ نے اس کو جبریلؑ سے اخذ کیا تھا لہٰذا قاری کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ منقول ترتیب پر قرأت کرے کیونکہ ابن سیرین نے کہا ہے " خدا کی ترتیب تمہاری اپنی ترتیب سے بہتر ہے "۔

مسئلہ۔ حلیمی کہتا ہے ہر ایک ایسا حرف جس کو قاری (امام فن) نے ثبت[ف] کیا اُس کا استیفاء (پورا) کر لینا مسنون ہے تاکہ قاری (پڑھنے والا) تمام اُس چیز کو جو قرآن ہے ادا کر سکے۔ ابن الصلاح اور نووی کا بیان ہے " جس وقت پڑھنے والا مشہور قاریوں میں سے کسی کی قرأت آغاز کرے تو اُس کے لئے مناسب ہے کہ جب تک کلام کا ارتباط قائم رہے اُس وقت تک برابر وہی ایک قرأت پڑھتا جائے۔ اور جس وقت ارتباط کلام ختم ہو جائے تو پھر پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ اگر وہ چاہے تو دوسری قرأت پڑھنا شروع کر دے لیکن بہتر یہی ہے کہ اس مجلس میں پہلی ہی قرأت پر مُداومت کرتا رہے۔ اور دوسرے لوگوں نے اس کی

[ف] قرأت میں داخل اور نمایاں کیا ۱۲

مطلق ممانعت کی ہے۔ ابن الجزری کہتا ہے " اور درست یہ ہے کہ کہا جائے " اگر اس شکل میں دونوں قرأتوں میں سے کوئی ایک قرأت دوسری کے ساتھ ترتیب پا جانے والی ہوگی تو بیشک اس کی ممانعت تحریم کے طور پر ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص " فَتَلَقّٰی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ " کو " آدم " اور " کلمات " دونوں کے رفع یا دونوں کے نصب کے ساتھ پڑھے اور یہ کرے کہ آدم کا رفع ابن کثیر کے سوا دوسرے قاری کی قرأت سے لیا ہو اور کلمات کا رفع ابن کثیر کی قرأت سے اخذ کیا ہو یا اسی قسم کی اور باتیں جو عربیت اور زبان کے لحاظ سے جائز نہیں ہیں۔ اور اگر تغیر قرأت اس طرح کا نہ ہو کہ اس کی وجہ سے ایک روایت اور دوسری روایت کے مقاموں کی[مرتبوں] میں فرق ڈالا گیا ہو ایسی حالت میں یہ تغیر بسبیل روایت ہو تو حرام تصور کیا جائے گا اس لئے کہ یوں کرنا گویا روایت میں غلط بیانی اور آمیزش کرنا ہے۔ اور اگر یہ بات نہ ہو بلکہ بطور تلاوت کے تغیر ہوگیا ہو تو اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ یہ جائز ہے +

مسئلہ۔ قرأت قرآن کا سننا اور اس وقت غل وشور اور باتوں کا ترک کردینا مسنون ہے کیونکہ پروردگار عالم خود فرماتا ہے " وَاِذَا قُرِئَ[1] الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ " +

مسئلہ۔ آیت سجدہ پڑھنے کے وقت سجدہ کرنا مسنون ہے اور قرآن میں سجدہ کی آیتیں چودہ[۱۴] ہیں بدیں تفصیل۔ الاعراف۔ الرعد۔ النحل۔ الاسراء۔ اور مریم۔ کی سورتوں میں ایک ایک۔ اور سورۃ الحج میں دو سجدے۔ پھر۔ الفرقان۔ النمل۔ الٓمٓ تنزیل۔ فُصِّلَتْ۔ النّجم۔ اذا السّماءُ انشقّت۔ اور۔ اقراء باسم ربّک۔ کی سورتوں میں ایک ایک سجدہ۔ سُوْرَۃُ ص۔ کا سجدہ مستحب ہے اور ضروری سجدوں میں سے نہیں۔ اور بعض علماء نے سورۃ الحجر۔ کے آخر میں ایک سجدہ چودہ[۱۴] سجدوں پر اور بھی زیادہ کیا اور اس کو ابن الفرس نے اپنی کتاب احکام میں بیان کیا ہے +

مسئلہ۔ نووی کا قول ہے قرأت قرآن کے مختار اوقات میں سے افضل اوقات وہ ہیں جو نماز کے اندر ہوتے ہیں اس کے بعد رات کا ابتدائی وقت اور بعد ازیں رات کا پچھلا نصف حصہ قرأت کے لئے موزوں ہے۔ لیکن مغرب وعشاء کے ابین قرأت کرنا بہت محبوب ہے۔ دن کا افضل وقت نماز فجر سے بعد کا وقت ہے اور یوں تو قرأت کسی وقت میں بھی مکروہ نہیں ہوتی کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی بات نکلتی ہی ہے۔ اور جو کہ ابن ابی داود نے

---

[1] اور جب وقت قرآن پڑھا جائے تو اس کو سنو اور خاموش ہو کر غور سے سنو تاکہ تم پر رحم کیا جائے +

معاذ بن رفاعۃ کے واسطہ سے اُس کے مشائخ کا قول بیان کیا ہے کہ وہ لوگ نماز عصر کے بعد قرأت کو مکروہ سمجھتے اور کہتے تھے کہ یہ یہودیوں کے پڑھنے کا دستور ہے۔ تو یہ ایک بے اصل اور غیر مقبول بات ہے + ہم لوگ قرأت کے لئے سال کے دنوں میں عرفہ کا دن پھر جمعہ۔ اس کے بعد پیر۔ اور پنجشنبہ (جمعرات) کے دنوں کو پسند کرتے ہیں اور مہینوں کے دس دس دنوں کے حصّوں میں رمضان کا پچھلا اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ۔ اور پورے مہینوں میں سے رمضان کا مہینہ بہتر خیال کرتے ہیں۔ اور قرآن کی قرأت شروع کرنے کے لئے جمعہ کی رات پھر اُس کے ختم کرنے کے واسطے پنجشنبہ کی شب پسند کرتے ہیں کیونکہ ابن ابی داؤد نے عثمان بن عفانؓ کی نسبت ایسا ہی عمل کرنے کی روایت کی ہے۔ قرآن کا ختم کرنا دن یا رات کے ابتدائی حصّہ میں افضل ہے اس لئے کہ دارمی نے سندِ حسن کے ساتھ سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " اگر قرآن کا ختم آغازِ شب میں ہوتا ہے تو ملائکہ ختم قرآن کرنے والے کے واسطے صبح تک دعائے رحمت کرتے رہتے ہیں اور اگر وہ دن کے پہلے حصّہ میں قرآن ختم کرتا ہے تو شام تک فرشتے اُس کے حق میں رحمت کی دعائیں مانگتے جاتے ہیں + احیاء العلوم میں آیا ہے۔ دن کے آغاز کا ختمِ قرآن نمازِ فجر کے فرض کی دو رکعتوں میں ہوتا ہے۔ اور شب کے ابتدائی حصّہ میں قرآن ختم کرنے کی صورت یہ ہے کہ نماز مغرب کی دو سنتوں کی رکعتوں میں ختم کیا جائے + اور ابن المبارک سے منقول ہے کہ وہ جاڑوں کے موسم میں آغازِ شب۔ اور گرمیوں کے ایّام میں فجر کا وقت ختم قرآن کے لئے پسند کیا کرتے تھے +

مسئلہ۔ ختمِ قرآن کے دن روزہ رکھنا مسنون ہے اس بات کو ابن ابی داؤد نے تابعین کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے اور یہ بھی چاہیئے کہ ختم قرآن میں اپنے گھر والوں اور دوستوں کو شریک کرے۔ طبرانی نے انسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ جب وہ قرآن ختم کیا کرتے تو اپنے کنبہ والوں کو جمع کر کے خدا سے دعا مانگا کرتے تھے + ابن ابی داؤد نے حکم بن عتیبۃ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "مجھ کو مجاہد نے بُلوا بھیجا اور میں گیا تو اُن کے پاس ابن ابی امامۃ بھی موجود تھے۔ مجاہد نے ابن اَبِی اُمامۃ۔ دونوں نے مجھ سے کہا " ہم نے تم کو اس لئے بُلوایا ہے کہ ہم قرآن ختم کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور ختم قرآن کے وقت دُعا قبول کی جاتی ہے + اور مجاہد ہی سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " صحابہؓ ختم قرآن کے وقت اکٹھا ہو جایا کرتے تھے" اور مجاہد کہتا ہے کہ " ختم قرآن کے وقت رحمت کا نزول ہوتا ہے" +

مسئلہ۔ سورۃ والضحیٰ سے آخرِ قرآن تک ہر سورۃ کے بعد تکبیر کہنا مستحب ہے اور یہ دستور مکّہ والوں کی قرأت کا ہے۔ بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں اور ابن خزیمۃ نے

ابن ابی بزہ کے طریق سے روایت کی ہے کہ " میں نے عکرمہ بن سلیمان سے سُنا وہ کہتا تھا " میں نے اسمٰعیل بن عبداللہ المکّی کے روبرو قرأت کی اور جس وقت میں سُورَۃ والضُّحیٰ پر پہنچا تو انھوں نے کہا " (یہاں سے) تکبیر کہو یہاں تک کہ قرآن کو ختم کرو" پھر میں نے عبداللہ بن کثیر کو کو قرأت سُنائی اور اُنھوں نے بھی مجھ کو یہی حکم دیا اور کہا " میں نے مجاہد سے قرأت سیکھی تھی اُنھوں نے مجھ کو ایسا ہی حکم دیا اور مجاہد نے مجھے خبر دی کہ اُنھوں نے ابن عباسؓ کے روبرو قرأت پڑھی تھی تو ابن عباسؓ نے اُنھیں اس بات کی ہدایت کی تھی اور بیان کیا تھا کہ اُنھوں (ابن عباسؓ) نے اُبَی ابن کعبؓ کے روبرو قرأت کرکے اس بات کی ہدایت حاصل کی ہے"۔ اس حدیث کو ہم نے اسی طور پر موقوفاً روایت کیا ہے۔ پھر اسی حدیث کو بیہقی نے ایک دوسری وجہ پر ابن ابی بزہ ہی سے مرفوعاً بھی روایت کیا ہے۔ اور اُسی وجہ سے (یعنی مرفوعاً) حاکم نے اپنے مستدرک میں یہ حدیث درج کی اور اسے صحیح بتایا ہے۔ اس کے علاوہ اس حدیث کے اور بھی بکثرت طریقے بزّی اور موسیٰ بن ہارون سے آئے ہیں۔ حاکم کہتا ہے " مجھ سے بزّی نے اور اُس سے امام محمد بن ادریس الشافعیؒ نے کہا " اگر تو تکبیر کو چھوڑے گا تو یاد رکھ کہ اپنے نبی صلعم کی ایک سنّت کو ترک کرے گا" حافظ عماد الدین بن کثیر کہتا ہے " حاکم کا یہی قول اس بات کا مقتضی ہے + کہ اُس نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا" + اور ابو العلاءُ الہمدانی نے البزّی سے روایت کی ہے کہ " اس (تکبیر) کی اصل یوں ہے کہ رسول اللہ صلعم پر وحی کا آنا رک گیا تھا مشرک لوگوں نے کہا " محمد (صلعم) سے اُن کا خدا بیزار ہو گیا ہے " اُس وقت سُورَۃ والضُّحیٰ نازل ہوئی اور نبی صلعم نے تکبیر فرمائی۔ ابن کثیر کہتا ہے " یہ روایت کچھ ایسے اسناد کے ساتھ وارد ہوئی ہے کہ اُس پر صحت یا ضعف کسی بات کا حکم نہیں لگایا جا سکتا" + حلیمی کا بیان ہے " تکبیر کہنے کا نکتہ یہ ہے کہ قرأت کو صومِ رمضان کے ساتھ مشابہ کیا جائے۔ یعنی جس طرح تعدادِ صوم پوری ہونے کے بعد تکبیر کہی جاتی ہے اُسی طرح اس مقام پر سورۃ کے مکمل ہو جانے کے بعد تکبیر کہی جائے گی۔ اور اس کی حالت یہ ہے کہ ہر ایک سورۃ کے بعد تھوڑا سا وقفہ کرکے " اللہ اکبر " کہے " سلیم الرازی جو ہمارے اصحاب میں سے ہے اُس نے بھی اپنی تفسیر میں یونہی بیان کیا ہے کہ ہر ایک دو سورتوں کے مابین " اللہ اکبر " کہنا چاہئے اور پچھلی سورۃ کے آخیر کو تکبیر کے ساتھ وصل نہ کرے بلکہ معمولی سکتہ کے ذریعہ سے جُدا کر دے۔ حلیمی کہتا ہے۔ اور جن قاریوں نے تکبیر کہنے سے گریز کیا ہے اُن کی حجّت یہ ہے کہ ایسا کرنے سے قرآن میں زیادتی کرنے کا ایک ذریعہ ہاتھ آتا ہے۔ یوں کہ تکبیر کی مُداومت کی جانے سے یہ وہم پیدا ہوگا کہ وہ قرآن کا جزو ہے + کتاب النشر میں آیا ہے " اور قاریوں کا تکبیر کے ابتدا کرنے میں اختلاف

ہے کہ آیا تکبیر سُورۃ والضُّحٰی کے اوّل سے کہنی چاہیئے یا اُس کو تمام کرلینے کے بعد ؟ اور اسی طرح تکبیر کے انتہا میں بھی اختلاف ہے کہ آیا وہ سُورۃ النّاس کے اوّل میں کہی جائے یا اُس کے آخیر میں ؟ اور اس بارہ میں بھی اختلاف ہے کہ تکبیر کو سورۃ سے وصل کیا جائے گا یا جُدا ؟ اور وصل ہوگا تو اوّل سورۃ میں یا سورۃ کے آخیر میں ؟ اور یونہی تکبیر کے لفظ میں بھی اختلاف ہے کسی کے نزدیک "اَللّٰهُ اَكْبَرُ" کہنا چاہیئے اور کوئی "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ" کہتا ہے اور ہر ایک اختلاف کی بنیاد صرف یہ ہے کہ آیا تکبیر سورۃ کے شروع میں ہو یا آخیر میں ؟ + نماز کی حالت اور خارج از نماز حالت دونوں تکبیر کے لئے ایکساں ہیں یعنی ہر حالت میں اُسے کہنا چاہیئے اسبات کی تصریح سخاوی اور ابو شامتہ نے کی ہے +

مسئلہ ۔ ختم کے قرآن کے بعد دُعا مانگنا بھی سنّت ہے اور اس کا ثبوت طبرانی وغیرہ کی اس حدیث سے ہوتا ہے جو عرباض بن ساریہؓ سے مرفوعاً آئی ہے "جس شخص نے قرآن ختم کیا اُس کے لئے ایک قبول ہونے والی دُعا ہے" اور شعب الایمان میں انسؓ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے "جس شخص نے قرآن ختم کرکے خدا کی حمد کہی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا اور اپنے پروردگار سے مغفرت مانگی تو بیشک اُس نے اچھے موقع پر اپنی بہتری طلب کی" +

مسئلہ ۔ ایک ختم سے فارغ ہوتے ہی دوسرا ختم شروع کردینا مسنون ہے اور اس کی بابت ترمذی وغیرہ کی یہ حدیث سند قرار دیگئی ہے ۔ "احبّ الاعمال الی اللہ تعالیٰ الحالُّ المرتحل[1] الذی یضرب من اوّل القراٰن الی اٰخرہ کلّما احل ارتحل" اور دارمی نے سندِ حسن کے ساتھ بواسطہ ابن عباسؓ اُبی ابن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم جس وقت قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۔ پڑھ چکتے ۔ تو اَلْحَمْدُ سے پھر شروع کردیتے اور اُس کو پڑھ لینے کے بعد سورۃ البقرۃ میں سے بھی " اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ " تک قرأت فرماتے ۔ اور اس کے بعد ختم قرآن کی دُعا فرماکر اُٹھتے تھے +

مسئلہ ۔ امام احمدؒ سے مروی ہے کہ اُنھوں نے ختم قرآن کے وقت سورۃ الاخلاص کی تکرار سے منع کیا ہے مگر عام لوگوں کا عمل اس کے خلاف پایا جاتا ہے ۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس عمل کی حکمت یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص کے بارہ میں حدیث سے اس کے ثلث قرآن کے مُعادِل ہونے کا ثبوت ملتا ہے لہذا لوگ اُس کو دو مرتبہ اور پڑھ کر ایک مزید ختم کا ثواب حاصل کرلیتے ہیں ۔ اور اگر

---

[1] ۔ خدا کے نزدیک سب سے بڑھ کر قابل پسند کام اُس شخص کا ہے جو قرآن کو شروع کرکے اُسے پڑھتا اور جب اُس کے خاتمہ پر پہنچتا ہے تو پھر اُسے آغاز کردیتا ہے ۱۲ (مفہوم)

یہ کہا جائے کہ چار مرتبہ سُوْرَۃ الاخلاص کیوں نہیں پڑھتے کہ اس سے دو مزید ختموں کا ثواب ملیگا؟
تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ مقصود اصلی تو محض ایک ختم کے حاصل ہونے کا یقین ہے خواہ وہ
ختم جو اُس نے مکمل قرآن پڑھ کر کیا ہے۔ یا وہ ختم جو سورۃ الاخلاص کے تکرار سے حاصل ہوا ہے"۔
میں کہتا ہوں اس بات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ تکرار سُوْرَۃ الاخلاص سے ایک مزید ختم کا ثواب
حاصل کرنا اس لئے منظور ہوتا ہے کہ قرأت میں جو کچھ خلل یا کمی رہگئی ہے اُس کی خانہ پوری ہو جائے۔
اور جس طرح حلیمی نے سورۃ کے ختم کرتے وقت تکبیر کہنے کا قیاس رمضان کے روزوں کو مکمل بنانے
کے بعد تکبیر کہنے پر کیا ہے۔ ویسے ہی اگر تکرار سُوْرَۃ الاخلاص کا قیاس رمضان کے بعد شوال
کے چھ روزے اور رکھنے پر کیا جائے تو بہت مناسب ہوگا +

مسئلہ۔ قرآن کو کمائی کا وسیلہ بنانا مکروہ ہے۔ آجُری نے عمران بن حصین کی حدیث سے
مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص قرآن پڑھے اُس کو چاہئے کہ خداوند کریم سے بواسطہ اُس کے
اپنی حاجت مانگے۔ کیونکہ آگے چلکر کچھ ایسے لوگ آنے والے ہیں جو قرآن پڑھکر لوگوں سے اُن
کے ذریعہ سوال کیا کرینگے"۔ اور بخاری نے اپنی تاریخ الکبیر میں سند صالح کے ساتھ یہ حدیث
روایت کی ہے "جس شخص نے کسی ظالم کے سامنے اس غرض سے قرآن پڑھا کہ اُس سے
کچھ (مالی) نفع حاصل کرے تو ایسے شخص کو ہر ایک حرف کے عوض میں دس لعنتیں ملینگی"۔

مسئلہ۔ یہ کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں آیت کو بھولگیا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ فلاں آیت
مجھے بھلادیگئی (یا شیطان نے بھلادی) کیونکہ صحیحین میں اس کی بابت ممانعت کی حدیث
آئی ہے +

مسئلہ۔ امام شافعیؒ کے ماسوا باقی تینوں امام میت کو قرأت کا ثواب ملنے کے قائل ہیں
مگر ہمارا مذہب (شافعیوں کا) اس کے خلاف ہے اور ہم قولہ تعالےٰ " وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ
اِلَّا مَا سَعٰى " سے استناد کرتے ہیں +

انسان کے لئے وہی ہے جو اس نے کوشش کی ۱۲

فصل

قرآن سے اقتباس یا اُسی کے قائم مقام کوئی اور بات کرنا۔ اقتباس اس کو کہتے ہیں کہ
قرآن کے کسی حصہ کو نظم یا نثر میں تضمین کرلیں مگر نہ اس طرح کہ اُسے خارجی کلام کے ساتھ یوں
شامل کردیں گویا وہ قرآن کے الفاظ بھی اُسی کلام میں سے ہیں۔ یعنی اُس کے آغاز میں قال اللہ
تعالےٰ یا اسی طرح کے دوسرے ممتاز بنانے والے کلمات نہ درج کئے جائیں۔ کیونکہ ایسی حالت

میں وہ اقتباس نہیں رہتا۔ مالکی مذہب والوں نے اس کو حرام بتایا اور ایسی حرکت کرنے والے کی نسبت بہت بُرا خیال ظاہر کیا ہے۔ لیکن ہمارے مذہب والوں میں سے نہ تو متقدمین نے اور نہ اکثر متاخرین نے کسی نے بھی اس کو ناجائز قرار نہیں دیا باوجود اس کے کہ اُن کے زمانوں میں قرآن سے اقتباس کرنے کا زور شور رہا اور قدیم و جدید شاعروں نے اُسے برابر استعمال کیا۔ البتہ متاخرین کی ایک جماعت نے اس کی ضرور روک ٹوک کی ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام سے اس کی نسبت دریافت کیا گیا تھا کہ یہ جائز ہے یا نہیں ؟ تو اُنھوں نے اس کو جائز قرار دیا اور اُس پر اُن احادیث نبوی (صلعم) سے استدلال کیا جن میں آیا ہے کہ سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وسلم نماز میں "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ الْآيَة" کو شریک نیت فرماتے تھے۔ یا آپ نے دُعا کے موقع پر فرمایا "اَللّٰهُمَّ فَالِقَ الْاِصْبَاحِ وَجَاعِلَ اللَّيْلِ سَكَنًا وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ حُسْبَانًا۔ اقْضِ عَنِّي الدَّيْنَ وَاَغْنِنِي مِنَ الْفَقْرِ" اور ابوبکرؓ کے ایک بیان میں سیاق کلام کے مابین آیا ہے "وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا اَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ" اور ابن عمرؓ کی ایک حدیث کے آخر میں آیا ہے "قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" + اور یہ سب نظیریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آیات اور کلمات قرآن کا اقتباس وعظ۔ ثناء۔ اور دعاء کے موقعوں پر نثر عبارت میں جائز ہے مگر ان شواہد سے نظم میں بھی اقتباس کے جائز ہونے کی دلیل نہیں ملتی اور نظم و نثر کے مابین فرق بھی بہت بڑا ہے۔ قاضی ابوبکر نے جو مالکی مذہب کے مشہور عالم ہیں اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ آیات قرآن کی تضمین نثر میں جائز اور شعر میں مکروہ ہے + نیز قاضی عیاض نے خود اس طرح کا اقتباس نثر عبارت میں استعمال کیا ہے اور اپنی کتاب الشفاء کے دیباچہ میں جابجا ایسا کیا ہے۔ اور اشرف اسمٰعیل بن المقرئ الیمنی مؤلف کتاب مختصر الروضہ نے اپنی شرح بدیعتہ میں بیان کیا ہے کہ " خطبوں۔ وعظوں۔ اور مدح رسول اللہ صلعم۔ اور منقبت آل و اصحاب رسول صلعم کے اندر جو اقتباس اور تضمین قرآن سے کی جائے خواہ وہ نظم میں ہو یا نثر میں سب مقبول ہے اور اس کے علاوہ دوسری حالتوں میں بالکل مردود۔ اور اسی کی شرح بدیعتہ میں آیا ہے " اقتباس کی تحت میں تین قسمیں ہیں۔ مقبول۔ مباح۔ اور۔ مردود۔ مقبول اقتباس وہ ہے جو خطبوں وعظوں۔ اور عُهُود (یعنی فرمانوں اور عہدناموں) میں کیا جاتا ہے۔ اور مباح وہ اقتباس ہے جو کہ غزل۔ خطوط۔ اور۔ قصص۔ میں کیا جاتا ہے۔ اور تیسری قسم یعنی اقتباس مردود کی بھی دو ضمنی قسمیں ہیں۔ ایک تو اس کلام کا اقتباس کرنا جس کی نسبت پروردگار عالم نے اپنی ذات کی جانب فرمائی ہے اور نعوذ باللہ کہ اُس کو کوئی بشر اپنی ذات کی طرف منسوب کرے جیسا کہ خاندان بنی مروان کے ایک حکمران کی بابت کہا جاتا ہے کہ اُس نے ایک عرضداشت پر جس میں اُس کے عاملوں کی شکایت کی گئی تھی

یہ جواب لکھا تھا "اِنَّ اِلَیْنَا اِیَابَھُمْ ۝ ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَھُمْ ۝" اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی آیت کو (نعوذ باللہ منہ) ہزل کے معنوں میں تضمین کیا جائے۔ جیسا کہ ایک نامعقول شاعر کا قول ہے:

ارخی الی عشاقہ طرفہ ۔۔۔ ھیھات ھیھات لما توعدون

وردفہ ینطق من خلفہ ۔۔۔ لمثل ھذا فلیعمل العاملون

میرے نزدیک بھی یہ تقسیم بجید اعلےٰ درجہ کی ہے اور میں اسی کا قائل ہوں۔ اور شیخ تاج الدین سبکی نے اپنے طبقات میں امام ابی منصور عبدالقاہر بن طاہر التمیمی البغدادی کا جو شافعی مذہب کے بڑے نامور عالم تھے تذکرہ لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ یہ اشعار اُن کی تالیف میں:

یَا مَنْ عَدَیٰ ثُمَّ اعْتَدَیٰ ثُمَّ اقْتَرَفْ ۔۔۔ اے وہ شخص جسنے حد سے تجاوز کیا اور پھر اُسمیں بہت بڑھ گیا اور پھر گناہ کا

ثُمَّ انْتَھَیٰ ثُمَّ ارْعَوَیٰ ثُمَّ اعْتَرَفْ ۔۔۔ ارتکاب کرلیا۔ اس کے بعد وہ رک گیا۔ اور نادم ہو کر اپنی خطاؤں کا معترف بنا

اَبْشِرْ بِقَوْلِ اللّٰہِ فِیْ آیَاتِہٖ ۔۔۔ تو خداوند کریم کے اس قول سے بشارت حاصل کر جو اُسنے اپنی آیتوں میں فرمایا

اِنْ یَّنْتَھُوْا یُغْفَرْ لَھُمْ مَا قَدْ سَلَفْ ۔۔۔ ہے۔ اگر وہ لوگ باز آجائینگے تو خدا اُن کے گذشتہ گناہوں کو معاف فرمادیگا۔

اور پھر کہا ہے کہ اُستاذ ابی منصور کا اپنے اشعار میں اس طرح کا اقتباس کرنا ایک مفید امر ہے کیونکہ استاذ موصوف ایک جلیل القدر عالم ہیں۔ اور دوسرے لوگ اس طرح کے اقتباس سے منع کرتے ہیں یہاں تک کہ بعض لوگوں نے بحث کرتے کرتے اس کو ناجائز ٹھیرا دیا ہے اور کہا ہے کہ اس طرح کا اقتباس وہی شاعر کرتے ہیں جو آمد سخن کی دُھن میں جا و بیجا باتیں کہہ جانے کی کوئی پرواہ نہیں کرتے اور جس لفظ کو اپنے کلام میں چسپاں ہونے کے قابل پاتے ہیں اُس کو ضرور نظم کر لیتے ہیں۔ مگر اُستاذ ابو منصور دینی اماموں میں سے ایک ذی رتبہ امام ہے اور اُس نے خود اس طرح کا اقتباس کیا پھر اِن دونوں شعروں کو اُس کی جانب منسوب کرنے والا شخص بھی نہایت معتبر ہے یعنی اُستاذ ابو القاسم بن عساکر۔ میں کہتا ہوں۔ اِن دونوں شعروں کو اقتباس کی قبیل سے قرار دینا صحیح نہیں کیونکہ شاعر نے اِن میں قول اللہ ہونے کی تصریح کر دی ہے اور ہم پہلے اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اس طرح کی تصریح سے وہ کلام اقتباس کے دائرہ میں داخل نہیں رہتا۔ مگر اُس کے بھائی شیخ بہاؤ الدین نے اپنی کتاب عروس الافراح میں لکھا ہے کہ ایسی تمام باتوں سے بچنا داخل پرہیزگاری ہے اور خدا تعالےٰ اور اس کے رسول صلعم کے کلام کو اِن باتوں سے منزہ ہی رکھنا چاہئے۔ میں کہتا ہوں۔ میں نے بڑے جلیل القدر اماموں کو اقتباس کا استعمال کرتے دیکھا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک امام ابو القاسم رافعی ہیں کہ اُنھوں نے اپنی اَمالی میں یہ اشعار پڑھے تھے اور بڑے معزز اماموں نے اِن اشعار کو اُن سے روایت کیا ہے۔

اَلْمُلْكُ لِلّٰہِ الَّذِیْ عَنَتِ الْوُجُوْہُ لَہٗ وَذَلَّتْ عِنْدَہٗ الْاَرْبَابُ	مُلک اُسی خدا کا ہے جسکے سامنے چہروں کے رنگ فق اور جسکے حضور میں بڑے بڑے مالک مُلک و مال ذلیل و خوار ہیں +
مُتَفَرِّدٌ بِالْمُلْكِ وَالسُّلْطَانِ قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ تَجَادَلُوْہُ وَخَابُوْا	وہ مُلک حکومت کا تنہا دعویدار و مالک ہے جو لوگ اُس سے مجادلہ کرتے ہیں وہ نقصان اور ناکامی میں رہتے ہیں +
دَعْهُمْ وَزَعْمَ الْمُلْكِ یَوْمَ غُرُوْرِهِمْ فَسَیَعْلَمُوْنَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ	اُن کو اور اُن کے غرور و دعوئے مُلک کو آج یونہی رہنے دو۔ کیونکہ کل اُن کو خود ہی معلوم ہو جائیگا کہ جھوٹا کون تھا +

اور بیہقی نے شعب الایمان میں اپنے شیخ ابی عبدالرحمٰن السلمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ہم کو احمد بن محمد بن یزید نے یہ اپنے ذاتی اشعار سُنائے +

سَلِ اللّٰہَ مِنْ فَضْلِہٖ وَاتَّقِہٖ فَاِنَّ التُّقٰی خَیْرُ مَا تَكْتَسِبُ	خدا سے اُس کا فضل طلب کر اور اُس سے ڈر + کیونکہ خدا سے ڈرنا بہت اچھی کمائی ہے +
وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَصْنَعْ لَہٗ وَیَرْزُقْہُ مِنْ حَیْثُ لَا یَحْتَسِبُ	جو شخص خدا سے ڈرتا ہے خدا اُس کی کارسازی کرتا ہے اور اُس کو ایسی طرف سے رزق پہنچاتا ہے جدہر سے اُسکے خیال میں بھی نہیں تھا

اقتباس ہی کے قریب دو اور چیزیں بھی ہیں۔ ایک تو یہ کہ قرآن پڑھکر اُس سے معمولی بات چیت مراد لیجائے۔ نووی کتاب تبیان میں بیان کرتا ہے کہ ابن ابی داؤد نے اس بارہ میں اختلاف ہونے کا ذکر کیا ہے وہ نخعی کی نسبت بیان کرتا ہے کہ اُن کو قرآن کا کسی ایسی چیز کے ساتھ متاوّل کرنا بُرا معلوم ہوتا تھا جو دنیاوی امور میں سے ہو۔ اور عمر بن الخطابؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے (تعمیرن مراد لینا ۱۲) شہر مکّہ میں مغرب کی نماز پڑھی تو اُس میں سُورۃ والتّین قرأت فرمائی اور ”وَهٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ“ کو بہت بلند آواز سے ادا کیا + اور حکیم بن سعید سے روایت کی ہے کہ خارجی لوگوں میں ایک شخص علیؓ کے پاس آیا اور علیؓ اُس وقت فجر کی نماز پڑھ رہے تھے اُس خارجی نے کہا ”لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ“[1] اور علیؓ نے نماز ہی میں اُس کو جواب دیا ”فَاصْبِرْ اِنَّ وَعْدَ اللّٰہِ حَقٌّ وَّلَا یَسْتَخِفَّنَّكَ الَّذِیْنَ لَا یُوْقِنُوْنَ“ (پس تو صبر کر بیشک خدا کا وعدہ سچا ہے اور تجھے کو وہ لوگ ہرگز حقیر نہ سمجھیں جو یقین نہیں لاتے ۱۲) اور ابن ابی داؤد کے سوا دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کو ضرب المثل بنانا جائز نہیں + ہمارے اصحاب میں سے عماد بیہقی جو بغوی کا شاگرد ہے اس بات کی تصریح کرتا ہے اور اُس کو ابن الصلاح نے اپنے سفرنامہ کے فوائد میں ذکر کیا ہے +

اور دوسری بات یہ ہے کہ الفاظ قرآن کی نظم وغیرہ میں توجہ کی جائے اور یہ امر بلا شبہ جائز ہے ہم نے شریف تقی الدین حسینی سے یہ روایت سنی ہے کہ جس وقت اُسنے اپنا قول

مجازٌ حقیقتها فاعبروا ولا تعمروا هوّنوها تهن

[1] اگر تم شرک کروگے تو بے شبہ تمہارا عمل ضائع ہو جائیگا ۱۲

وما حسن بیت لہ زخرف　　تراہ اذا زلزلت لم یکن

نظم کیا تو اُسے خوف پیدا ہوا کہ مبادا ایسا کرنے سے وہ امر حرام کا مرتکب بنا ہو کیونکہ اُس نے قرآن کے اِن الفاظ کو شعر میں استعمال کیا ہے چنانچہ وہ شیخ الاسلام تقی الدین بن دقیق العید کے پاس آیا اور اُن سے اِس امر کو دریافت کیا اور شریف نے اپنے دونوں شعر شیخ الاسلام موصوف کو پڑھ کر سُنائے۔ شیخ الاسلام نے کہا "تم مجھ کو یہ تو بتاؤ کہ گھٹ میں کیا حُسن ہے ؟" (یعنی کیا خاص خوبی ہے جس کی وجہ سے وہ قرآن کے سوا کہیں اور استعمال نہ ہوسکے) شریف اِس بات کو سُنکر پھڑک گیا اور کہنے لگا۔ "بس جناب آپ نے مجھ کو فتوے دیدیا اور خوب سمجھا دیا۔ سبحان اللہ +

خاتمہ۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے "قرآن کی ضرب المثلوں میں کمی بیشی کرنا جائز نہیں اسی وجہ سے حریری کا یہ قول "فادخلنی بیتاً احرج من التابوت واوھی من بیت العنکبوت" بُرا تصور کیا گیا ہے کیونکہ خداوند کریم نے جن معنوں کو چھ وجہوں کے ساتھ موکد کیا ہے اُن سے اچھے معنے اور کیا ہوسکتے ہیں ؟ پروردگار جل شانہ نے اِس مثل میں اِنَّ داخل کرکے اَوْھَنَ افعل التفضیل کا صیغہ وَھْن سے بنایا ہے اور پھر اُس کی اضافت صیغہ جمع کی طرف فرماکر جمع کو معرّف باللام وارد کیا ہے اور اِس کے بعد اِنَّ کی خبر لام (تاکید) کے ساتھ لایا ہے + اور اتنی خوبیاں محض ایک جملہ میں پیدا کرنا دوسرے شخص کے لئے دشوار۔ بلکہ محال امر ہے۔ اور حریری نے اِن سب خوبیوں کو اُڑاکر ضرب المثل کی صورت ہی مسخ کرڈالی۔ لیکن خدا کے اِس ضرب المثل پر ایک اشکال یوں وارد ہوتا ہے کہ اُس نے خود ہی فرمایا ہے۔ "[1] اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیٖۤ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا" اور رسول اللہ صلعم نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو بھی مثال کے طور پر پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے "[2] لو کانت الدنیا تزن عند اللہ جناح بعوضۃ" اور اِس سے یہ خرابی پڑتی ہے کہ خدا تعالےٰ نے مچھر سے کم درجہ کی چیز کو مثال میں پیش کرنا ٹھیک نہیں فرمایا بلکہ جو اُس سے بڑھ کر ہو اُسے پیش کرنے کا ایماء کیا اور رسول اللہ صلعم نے مچھر سے کمتر یعنی اُس کے ایک پَر کو مثال میں پیش کیا ہے + میں کہتا ہوں۔ بہت سے لوگوں نے اِس آیت کے یہ معنے بیان کئے ہیں کہ خداوند کریم کی مراد فما فوقھا فی الخسۃ یعنی مچھر سے بڑھ کر حقیر چیز ہے۔ اور بعضوں نے اِس کی تعبیر ما دونھا یعنی مچھر سے کم درجہ کی چیز بیان کی

---

[1] بیشک خدا اِس بات سے نہیں شرماتا کہ وہ کوئی مثال دے مچھر کی یا اُس سے بڑھ کر کسی چیز کی ۱۲

[2] اگر دُنیا کو خدا کے نزدیک مچھر کے پَر برابر بھی وقعت حاصل ہوتی ۱۲

ہے - اور اس طرح وہ اشکال دفع ہو جاتا ہے +

چھتیسویں نوع - قرآن کے غریب (کم استعمال ہونیوالے) الفاظ کی معرفت

اس نوع میں بکثرت بلکہ بے شمار لوگوں نے مستقل کتابیں لکھڈالی ہیں جن میں سے چند مشہور لوگ یہ ہیں - ابو عبیدہ - ابو عمر الزاہد - اور ابن دُرَیْد - وغیرہ - اور اس طرح کی تصانیف میں العزیزی کی کتاب بیحد شہرت پا چکی ہے کیونکہ العزیزی نے اپنے شیخ ابوبکر بن الانباری کی مدد سے اس کو پندرہ[15] سال کی لگاتار محنت میں لکھا تھا - اور بہترین کتاب جو غرائب قرآن کے بارہ میں مقبول عام ہوئی ہے وہ امام راغب اصفہانی کی تالیف مفردات القرآن ہے - اور ابی حیان نے بھی اس بارہ میں ایک مختصر کتاب ایک جزو کی لکھی ہے - ابن الصلاح کہتا ہے "میں نے تفسیر کی کتابوں میں جہاں کہیں بھی یہ لکھا دیکھا ہے کہ (قال اھل معانی (معانی کے جاننے والوں کا قول ہے) تو اس سے وہی لوگ مراد ہیں جنھوں نے قرآن کے معانی میں کتابیں لکھی ہیں جیسے زجّاج - فرّاء - اور اَخفش - اور ابن الانباری وغیرہ + غرائب قرآن کے معلوم کرنے پر توجہ کرنا ضروری ہے کیونکہ بیہقی نے ابی ہریرہؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے "اَعْرِبُوا القرآن والتمسوا غرائبہ[1]" اور اسی طرح کی حدیث عمرو بن عمرو بن مسعود سے بھی مرفوعاً مروی ہے + ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث سے بھی بیہقی ہی روایت کرتا ہے کہ "جس شخص نے قرآن پڑھا اور اُس کے معنیٰ تلاش کئے تو اُسے ہر ایک حرف کے عوض میں بیس[20] نیکیاں ملینگی اور جو شخص اس کو بغیر معانی سمجھے ہوئے پڑھے گا اُس کو ہر ایک حرف کے صلہ میں دس[10] ہی نیکیاں نصیب ہونگی + اعراب القرآن کے معنے یہ ہیں کہ اُس کے الفاظ کے معانی تلاش کئے جائیں نہ یہ کہ نحویوں کی اصطلاح کا اعراب مراد لیا جائے گا جو غلط پڑھنے کے مقابل میں ہے اور اگر اُس کا لحاظ نہ رکھا جائے تو قرأت ہی صحیح نہیں ہوتی اور نہ قرأت کا کچھ ثواب ملتا ہے + جو شخص غرائبِ قرآن کے معلوم کرنے کی کوشش کرے اُس کو استقلال سے کام لینا اور اہل فن کی کتابوں کی طرف رجوع لانا ضروری ہے اور ظن[گمان ۱۲] سے کبھی کام نہ لینا چاہئے کیونکہ صحابہؓ جو خالص اور مسلّم الثبوت عَرَب کے باشندے اور زباندان تھے پھر قرآن بھی اُنھی کی زبان میں نازل ہوا تھا - اگر اتفاق سے اُن کو کسی لفظ کے

---

[1] قرآن کے معانی کو سمجھو اور اُس کے غریب الفاظ کو تلاش کرو ۱۲

معنے نہیں معلوم ہو سکتے تھے تو وہ اپنے قیاس سے ہرگز اُس کے معنے نہیں لگاتے تھے اور خاموش رہجاتے تھے۔ ابو عبید نے کتاب الفضائل میں ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ ابی بکر الصدیقؓ سے قولہٗ تعالیٰ "وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا" کے معنے دریافت کئے گئے تو اُنھوں نے کہا "مجھے کس آسمان کے نیچے رہنا ملیگا اور کونسی زمین مجھ کو اپنی پشت پر اُٹھائے گی اگر میں کتاب اللہ تعالیٰ میں اس بات کو بیان کروں جسے میں جانتا نہیں ہوں۔" اور انسؓ سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطابؓ نے برسر منبر "وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا" کو پڑھ کر فرمایا اس "فَاكِهَه" کو تو ہم جانتے ہیں مگر "اَبّ" کیا چیز ہے؟ پھر خود ہی اس سوال کا جواب دیا "اِنَّ هٰذَا لَهُوَ التَّكَلُّف يَا عمر" یعنی اے عمر یہ (اس کا دریافت کرنا) سخت دشواری اور ناقابل برداشت امر ہے۔ اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "مجھ کو "فَاطِرِ السَّمٰوٰت" کے معنے نہیں معلوم تھے پھر میرے پاس دو اعرابی (صحرانشین عرب) آئے یہ دونوں باہم ایک کنوئے کے بارہ میں جھگڑ رہے تھے اور اُن میں سے ایک نے بیان کیا "اَنَا فَطَرْتُهَا" یعنی میں نے اُس کو کھودنا شروع کیا تھا۔" اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اُن سے قولہٗ تعالیٰ "وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا" کے معنے دریافت کئے گئے تو اُنھوں نے کہا "میں نے اس کو ابن عباسؓ سے دریافت کیا تھا اور اُنھوں نے مجھے کچھ جواب نہیں دیا۔" اور عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "نہیں خدا کی قسم میں نہیں جانتا کہ "حَنَانًا" کے کیا معنے ہیں۔" اور فریابی نے روایت کی ہے "حدثنا اسرائیل، حدثنا سماک بن حرب عن عکرمة عن ابن عباسؓ" کہ اُنھوں نے کہا "میں تمام قرآن کو جانتا ہوں مگر چار لفظوں کو "غِسْلِيْن۔ حَنَانًا۔ اَوَّاهٌ۔ اور الرَّقِيْم" کہ ان کے معنے مجھے معلوم نہیں۔" اور ابن ابی حاتم نے قتادہ سے روایت کی ہے اُس نے کہا ابن عباسؓ کہتے تھے "مجھے معلوم نہ تھا کہ قول باریتعالےٰ "رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا" الآیۃ کے معنے کیا ہیں یہاں تک کہ میں نے ذی یزن کی بیٹی کا یہ قول سُنا "تعال اُفَاتِحُكَ" یعنی آ۔ میں تجھ سے جھگڑوں۔" اور مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "مجھے معلوم نہیں کہ "غِسْلِيْن" کیا چیز ہے مگر میں گمان کرتا ہوں کہ وہ زقوم ہے۔"

فصل

تفسیر لکھنے والے کے واسطے اس فن کا جاننا نہایت ضروری ہے جیسا کہ شُرُوطِ المُفَسِّر میں آگے چلکر بیان کیا جائے گا۔ کتاب البرہان میں آیا ہے "غرائب قرآن کی حقیقت کا انکشاف کرنے

والا علم لغت کا محتاج ہوتا ہے اور اسماء ـ افعال ـ اور حروف کو بھی بخوبی جاننے کا حاجتمند رہتا ہے ـ حروف چونکہ بہت تھوڑے ہیں اس لئے فن نحو کے عالموں نے اُن کے معانی بیان کر دئے ہیں اور یہ اُن کی کتابوں سے معلوم کرلئے جا سکتے ہیں ـ لیکن اسماء اور افعال کے لئے لغت کی کتابیں دیکھنی لازمی ہیں جن میں سب سے بڑی ابن السیّد کی کتاب ہے ـ اور ازہری کی کتاب التہذیب ابن سیدہ کی کتاب المحکم ـ قزاز کی کتاب الجامع ـ جوہری کی صحاح ـ فارابی کی البارع اور صاغانی کی کتاب مجمع البحرین ـ یہ سب مشہور اور اچھی کتابیں ہیں ـ ان کے علاوہ خاصکر افعال کے بارہ میں جو کتابیں وضع ہوئی ہیں وہ ابن القوطیہ ـ ابن الظریف ـ اور سرقسطی کی کتابیں ہیں جن میں ابن القطّاع کی کتاب بیحد جامع اور عمدہ ہے ـ میں کہتا ہوں کہ غرائب القرآن کے بارہ میں رجوع لانے کے واسطے سب سے افضل وہ باتیں ہیں جو ابن عباسؓ اور اُن کے اصحاب (شاگردوں) سے ثابت ہوئی ہیں کیونکہ اُنھوں نے جو باتیں بیان کی ہیں اُن سے قرآن کے غریب الفاظ کی تفسیر پوری طرح معلوم ہو جاتی ہے اور اُن کے اسنادبھی سب صحیح اور ثابت ہیں چنانچہ میں ذیل میں اُنہی روایتوں کو بیان کرتا ہوں جو اس بارہ میں ابن عباسؓ سے خاصکر ابن ابی طلحہ کے طریق پر وارد ہوئی ہیں ـ اس واسطے کہ ابن ابی طلحہ کا طریق ابن عباسؓ سے روایت کئے جانے والے تمام طریقوں میں صحیح تر مانا جاتا ہے اور بخاری نے اپنی صحیح میں اسی طریق پر اعتماد کیا ہے ـ اور میں اُن الفاظ کی تشریح میں سورتوں کی ترتیب کا لحاظ رکھتا ہوں +

ابن ابی حاتم کہتا ہے مجھ سے میرے باپ ابی حاتم نے روایت کی (ح) اور ابن جریر کہتا ہے مجھ سے مثنّیٰ نے بیان کیا ـ ان دونوں نے کہا حدثنا ابو صالح عبداللہ بن صالح ـ حدثنی معاویۃ بن صالح ـ عن علی بن ابی طلحۃ ـ اور علی بن ابی طلحۃ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے (ذیل کے اقوال باریتعالےٰ کے حسب ذیل معنے فرمائے) +

"یُؤْمِنُوْنَ ـ یُصَدِّقُوْنَ ـ (تصدیق کرتے ہیں) یَعْمَهُوْنَ ـ یتمادون ـ مُطَهَّرَةٌ مِنَ القذر والاذی ـ (گندگی اور خس و خاشاک سے پاک بنا کر غلطان و پیچان کئے جاتے ہیں) الخَاشِعِیْنَ ـ المصدّقین بما انزل اللّٰہ ـ (خدا کی نازل کردہ باتوں کی تصدیق کرنے والے) ـ وَفِیْ ذٰلِکُمْ بَلَآءٌ ـ نعمۃ (نعمت ہے) ـ دُنُوْمِھَا ـ الحنط (گندم) اِلَّا اَمَانِیَّ ـ احادیث (باتیں) قُلُوْبُنَا غُلْفٌ ـ فی غطاءٍ (ہمارے دلوں پر پردے پڑے ہیں) ـ مَا نَنْسَخْ ـ نُبَدِّل ـ (ہم تبدیل نہیں کرتے) اَوْ نُنْسِھَا ـ نترکہا فلا نبدلہا ـ (ہم اُس چھوڑ دیتے اور نہ بدلتے ہوں) ـ مَثَابَةً ـ یثوبون الیہ ثم یرجعون (وہاں جاکر ثواب حاصل کرتے اور پھر واپس آتے ہیں) حَنِیْفًا ـ حاجًّا ـ (حج کرنے والے) شَطْرَهٗ نحوہ (اُس کی طرف) فَلَا جُنَاحَ ـ فلا حرج ـ (کوئی مضائقہ نہیں) خُطُوَاتِ الشَّیْطٰنِ ـ عملہ

(شیطان کے کام) اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ - ذبح للطواغيث (بتوں کے نام سے ذبح کئے گئے جانور) اِبْنَ السَّبِيْلِ - الضيف الّذى ينزل بالمسلمين (وہ مہمان جو مسلمانوں کے یہاں اُترتا ہے) اِنْ تَرَكَ خَيْرًا - مالاً (مال) جُنُفًا - اِثْمًا (گناہ) حُدُوْدَ اللّٰهِ - طاعة الله (خدا کی فرمانبرداری) لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ - شرك - فَرِضَ - اُحْرِمَ (حرام بنایا گیا) قُلِ الْعَفْوَ - ملا يتبين فى اموالكم (جو چیز تمہارے مالوں میں عیاں نہ ہو) لَاَعْنَتَكُمْ لاحرجكم وضيق عليكم (تم کو وقت اور تنگی میں ڈالے) مَالَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا - المس الجماع والفريضة الصّداق (مس کے معنے صحبت اور فریضہ کے معنے مہر کے ہیں) فِيْهِ سَكِيْنَةٌ رَحْمَةٌ (اس میں رحمت ہے) سِنَةٌ نُعَاس (اونگھ) وَلَا يَئُوْدُهٗ يثقل عليه (اس پر گراں نہیں گزرتا) صَفْوَانٌ - حجر صلد ليس عليه شئ (سخت پتھر جس پر کچھ روئیدگی وغیرہ نہ ہو) مُتَوَفِّيْكَ مُمِيْتُكَ (تجھے موت دینے والا) رِبِّيُّوْنَ - جموع (جماعتیں) حُوْبًا كَبِيْرًا اثما عظيما (بہت بڑا گناہ) نِحْلَةً مهرًا (مہر کے طور پر) وَابْتَلُوْا اختبروا (آزماؤ) آنَسْتُمْ عرفتم (تم نے معلوم کیا) رُشْدًا صلاحًا (خوبی) كَلٰلَةً - من لم يترك والدًا ولا ولدًا (جس نے ماں باپ اور بیٹا کوئی بھی اپنے بعد نہ چھوڑا ہو) وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ - تقهروهنّ (ان پر زبردستی نہ کرو [عورتوں ۱۲]) وَالْمُحْصَنَاتُ كل ذاتِ زوجٍ (ہر ایک شوہردار عورت) طَوْلًا - سعةً (کشائش) مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ - عفات غير زوان فى السر والعلانية (وہ پاکدامن عورتیں جو پوشیدہ اور ظاہر کسی حالت میں زنا کی مرتکب نہیں ہوتیں) وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍ اخلاء (یار لوگ) فَاِذَا اُحْصِنَّ تزوّجن (جب وہ نکاح کرلیں) اَلْعَنَتَ الزنى (بدکاری) مَوَالِيَ عصبة (فرائض سے بچ رہنے والے ترکہ کا وارث) قَوَّامُوْنَ امراء (حاکم) قَانِتَاتٌ مطيعاتٌ (حکم ماننے والی بیویاں) وَالْجَارِ ذِى الْقُرْبٰى - الّذى بينك وبينه قرابةٌ (وہ شخص کہ اس کے اور تمہارے مابین کچھ قرابت ہے) وَالْجَارِ الْجُنُبِ الّذى ليس بينك وبينه قرابةٌ (وہ شخص کہ تمہارے اور اس کے مابین کوئی قرابت نہ ہو) وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ الرفيق (دوست) فَتِيْلًا الذى فى الشق الذى فى بطن النواة (کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں جو جھلی نما ریشہ ہوتا ہے) اَلْجِبْتِ الشرك (شرک) نَقِيْرًا النقطة التى فى ظهر النواة (وہ نقطہ جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتا ہے) وَاُولِى الْاَمْرِ اهل الفقه والدّين (دین کی سمجھ رکھنے والے لوگ) ثُبَاتٍ عُصَبًا سرايا متفرقين (جماعتیں اور ٹکڑیاں بنکر الگ الگ جنگ کے لئے چلنا) مُقِيْتًا حفيظًا (نگرانی کرنے والا) اَرْكَسَهُمْ اوقعهم (ان کو بلا میں ڈالا) حَصِرَتْ ضاقت (ان کے سینے تنگ ہوگئے) اُولِى الضَّرَرِ العذر (معذور لوگ) مُرَاغَمًا التحول من الارض الى الارض (ایک سرزمین سے دوسری سرزمین

کی طرف جانا) وَاسِعَة رزق (روزی) مَوْقُوْفاً مفروضاً (فرض شدہ) تَأْلَمُوْنَ توجعون (دکھ دیئے جاتے ہو) خَلْقَ اللّٰہِ دین اللہ (خدا کا دین) نُشُوْزاً بَغْضاً (رنج وکینہ کی وجہ سے) کَالْمُعَلَّقَةِ لَاهِيَ اَيِّمٌ وَلَاهِيَ ذاتَ زوجٍ (وہ عورت کہ بے شوہر کی ہے اور نہ شوہر والی) وَ اِنْ تَلْوُوْا اَلْسِنَتَکُمْ بالشھادۃ (اپنی زبانوں کو گواہی کے ساتھ پھیرو) اَوْ تُعْرِضُوْا عنھا (یا اُس گواہی سے روگردانی کرو) وَقَوْلِهِمْ عَلٰى مَرْيَمَ بُهْتَانًا یعنی رَمَوْھَا بالزّناء (یعنی اُن لوگوں نے بی بی مریمؑ کو بدچلنی کی تہمت لگائی) اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ ما احل اللہ وَمَا حَرَّمَ وَمَا فَرَضَ وَمَا حَدَّ فی القرآن کلّہ (خدا نے قرآن میں جو کچھ حلال۔ حرام۔ فرض۔ اور حد (سزا) مقرر کی ہے اس سب کو پورا کرو) يَجْرِمَنَّكُمْ یحللنّکم (تم پر ڈالی جائیگی) شَنَاٰنُ عداوت (دشمنی) اَلْبِرُّ ما اُمِرتَ بہ (جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے) والتَّقْوٰی ما نُهِيتَ عنہ (جس سے تم منع کئے گئے ہو) اَلْمُنْخَنِقَةُ التی تختنق فتموت (وہ جانور جو گردن مروڑ کر یا گلا دبا کر مارا گیا ہو) وَالْمَوْقُوْذَةُ۔ التی تضرب بالخشب فتموت (وہ جانور جو لکڑی کی چوٹ سے مارا گیا ہو) وَالْمُتَرَدِّيَةُ التی تتردّی من الجبل (وہ جانور جو پہاڑ سے گر جانے کے صدمے سے مرا ہو) والنَّطِيحَةُ الشاۃ التی تنطح الشاۃ (وہ بکری جسنے دوسری بکری سے ٹکر لی ہو یا اس کی سینگ لگ جانے سے مری ہو) وَمَا اَكَلَ السَّبُعُ اخذھا (جس کو درندہ نے پکڑ کر مار ڈالا ہو) اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ذبحتم وبہ رُوحٌ (جس کو تم نے اُس میں کچھ رُوح پاکر خود ذبح کیا ہو) اَلْاَزْلَامُ القداح (جوئے کے تیر) غَيْرَ مُتَجَانِفٍ متعدّ (گناہ کی طرف حد سے نہ بڑھنے والا) اَلْجَوَارِحُ الکلاب۔ والفھود۔ والصقور۔ واشباھھا (کتے۔ چیتے۔ چرغ یا اسی طرح کے دوسرے شکاری جانور) مُكَلِّبِيْنَ۔ ضواری (درندہ جانور) وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ ذبائحھم (اہل کتاب کے ذبیحے) فَافْرُقْ افصل (جدا کر) وَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ فِتْنَتَهٗ ضلالتہ (خدا جس کی گمراہی چاہتا ہے) وَمُهَيْمِنًا امیناً القرآن اَمِيْنٌ عَلٰى كُلِّ كِتَابٍ قَبْلَهٗ (امین۔ یعنی قرآن اپنے سے تمام پچھلی کتابوں کا امانت دار ہے) شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا سبیلاً وسُنّۃً (طریقہ اور راستہ) اَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ رحماء (رحم کرنے والے) مَغْلُوْلَةٌ یعنون بخیل اَمسکَ مَا عندہ تعالی اللہ عن ذٰلِكَ (اُن کی یہ مراد ہے کہ (معاذ اللہ) خدا بخیل ہے اور اپنے پاس کی چیز روک کر رکھتا ہے) بَحِيْرَةٍ ھِیَ الناقۃ الخ (یہ ایسی اونٹنی کو کہتے ہیں کہ جب وہ پانچ بچے جن چکے تو دیکھتے تھے کہ پانچواں بچہ نر ہے یا مادہ اگر وہ بچہ نر ہوتا تھا تو اُس اُونٹنی کو ذبح کر کے اُس کا گوشت صرف مرد لوگ کھایا کرتے تھے اور عورتیں اُس سے پرہیز کرتی تھیں لیکن پانچواں بچہ مادہ ہوتا تو اُس اونٹنی کے دونوں کان کاٹ کر اُسے چھوڑ دیتے تھے۔ اور سَائِبَة اُن چوپایہ جانوروں کو کہتے تھے جن کو دیوتاؤں کے نام پر آزاد کر دیا کرتے

(سانڈ) نہ اُن پر سواری لیتے نہ اُن کا دودھ دوہتے نہ اُن کی اُون اُتارتے اور نہ اُن پر کچھ بار کیا کرتے۔ اور وَصِیْلَۃٌ وہ بکری کہلاتی تھی جو سات مرتبہ گابھن ہوکر بچے دے چکی ہوتی تھی اور ساتویں گابھ کا نتیجہ دیکھتے تھے اگر اس مرتبہ نر یا مادہ بچہ دیتی اور وہ بچہ مردہ ہوتا تو اُس بکری کے گوشت میں مرد اور عورتیں دونوں شریک ہوکر کھاتے اور اگر مادہ اور نر دو بچے ایک ہی پیٹ سے ہوتے تو پھر اُس بکری کو زندہ رہنے دیتے اور کہا کرتے تھے کہ اس کو اس کی بہن نے وصیلۃ کردیا اور ہم پر حرام بنادیا۔ اور حَام اُس نر اونٹ کو کہا جاتا تھا جس کے بچہ نے بھی بچے جنالئے ہوں اور اس حالت میں اہل عرب اُس کی بابت کہا کرتے تھے کہ اُس نے اپنی پیٹھ کو محفوظ بنالیا ہے اور پھر اُس پر نہ بوجھ لادتے تھے نہ اُس کا اُون اُتارتے تھے اور نہ اُس کو کسی محفوظ چراگاہ میں چرنے یا کسی خاص حوض پر پانی پینے سے روکتے تھے خواہ وہ حوض اونٹ کے مالک کے سوا دوسرے ہی آدمی کی مِلک کیوں نہ ہوتا) مِدْرَارًا بعضہا یتبع بعضہا (ایک کے پیچھے ایک لگاتار) وَیَنْأَوْنَ عَنْہُ یتباعدون (دور بھاگتے ہیں) فَلَمَّا نَسُوْا ترکوا (چھوڑ دیا) مُبْلِسُوْن۔ آیسون (نا امید ہوتے ہیں) یَصْدِفُوْنَ یعدلون (تجاوز کرتے ہیں) یَدْعُوْنَ۔ یعبدون (عبادت کرتے ہیں) جَرَحْتُمْ۔ کسبتم من الاثم (جو کچھ تم نے گناہ کمائے ہیں) یُفَرِّطُوْنَ۔ یضیعون (ضائع کرتے ہیں) شِیَعًا۔ اھوآء مختلفۃ (مختلف غرضیں) لِکُلِّ نَبَاٍ مُّسْتَقَرٌّ حقیقۃٌ (ہر خبر کی کوئی اصلیت ہوتی ہے) تُبْسَلُ تُفْضَحُ (فضیحت کیا جاتا ہے) بَاسِطُوْا اَیْدِیْھِمْ۔ البسط الضرب (بسط کے معنے مارنے کے ہیں) فَالِقُ الْاِصْبَاحِ ضوء الشمس بالنھار وضوء القمر باللیل (دن کو سورج کی اور رات کو چاند کی روشنی) حُسْبَانًا عدد الایام والشھور والسنین (دنوں۔ مہینوں اور سالوں کی تعداد) قِنْوَانٌ دَانِیَۃٌ قصار النخل اللاصقۃ عروقھا بالارض (چھوٹے چھوٹے پودے جن کی جڑیں زمین سے چمٹی ہوتی ہیں) وَخَرَقُوْا تخرصوا (افترا پردازی کی) قُبُلًا۔ معاینۃ (دیکھتے ہیں) میتًا فاحییناہ ضالًا فھدیناہ (اُس کو گمراہ پاکر راہ سے لگایا) مَکَانَتِکُمْ نَاحِیَتِکُمْ (تمہارا ناحیہ) (طرف) حِجْرًا۔ حرامٌ۔ حُمُوْلَۃً۔ اونٹ۔ گھوڑے۔ خچر۔ گدھے اور تمام ایسے جانور یا چیزیں جن پر بار کیا جاتا ہے)۔ وفُرُشًا۔ الغنم (بھیڑ۔ بکریاں) مَسْفُوْحًا مھراقًا (بہنے والا) مَا حَمَلَتْ ظُھُوْرُھُمَا ما علق بھا من الشحم (اس سے تعلق رکھنے والی چربی) اَلْحَوَایَا۔ المبعر (مینگنیاں رہنے کی آنتیں) اِمْلَاقٍ۔ الفقر (تنگدستی) دِرَاسَتِھِمْ تلاوتھم (اُن کا پڑھنا) صَدَفَ۔ اَعْرَضَ (روگردانی کی) مَذْؤُمًا ملومًا (ملامت کردہ شدہ) رِیْشًا مالًا (کوئی مال) حَثِیْثًا سریعًا (تیز چال) رِجْسٌ سخط (ناراضی) صِرَاطٍ طریق (راستہ)

اَفْتِحْ اَتمّ (پورا کردے)، آسیٰ آحْزن (رنج کرتا ہوں) عَفَوْا کثروا (بڑھ گئے) وَ یَذَرَكَ آلِهَتَكَ یترك عبادتك (تیری عبادت چھوڑ دے گا) الطُّوْفَانُ المطر (بارش سَتّبرٌ خسران (گھاٹا) آسِفًا الحزین (غمگین) اِنْ هِیَ اِلَّا فِتْنَتُكَ - ان هو الا عذابك (کیا یہ تیرے عذاب کے سوا کچھ اور ہے؟) عَزَّرُوْهُ حموه ووقروه (اُس کی حمایت اور تعظیم کی) ذَرَاْنَا - خلقنا (ہم نے پیدا کیا) فَانْبَجَسَتْ انفجرت (نہ نکلیں) نَتَقْنَا الْجَبَلَ رفعناه (ہم نے پہاڑ کو بلند کیا) كَاَنَّكَ حَفِیٌّ عَنْهَا - لطیفٌ بِهَا (گویا کہ تو اُس کے آنے کی خوشی کرنے والا ہے یا اُس کو جانتا ہے) طٰٓئِفٌ اللَّمَّةُ (شیطان کا وسوسہ - نزدیکی) لَوْلَا اجْتَبَیْتَهَا - لولا احدثتها لولا تلقتتها فانشاتها - (تم نے کیوں نہ خود نیا معجزہ بنا لیا اور کیوں نہ اُس کو سیکھ کر از سرِ نو پیدا کر لیا) بَنَانٍ الاطراف - (ہاتھ پیر) جَآءَكُمُ الْفَتْحُ - المدد - (امداد الٰہی) فُرْقَانًا - المخرج (بلا سے نکلنے کا راستہ) لِیُثْبِتُوْكَ لیوثقوك (تاکہ وہ لوگ تم کو باندھ لیں) یَوْمَ الْفُرْقَانِ - یوم بدر فرق الله فیه بین الحق والباطل (جنگ بدر کا دن جس میں خدا نے حق و باطل کو ایک دوسرے سے جدا فرمایا -) فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ نکّل بهم من بعدهم (اُن کے پیچھے سے اُن پر مصیبت نازل کر یعنی اُن قتل و غارت کر) مِنْ وَّلَایَتِهِمْ مِنْ مِیْرَاثِهِمْ (اُن کی وراثتوں سے) یُضَاهِئُوْنَ یشبهون (مشابہ ہوتے ہیں) كَآفَّةً جَمِیْعًا (سب کے سب) لِیُوَاطِـُٔوْا یُشَبِّهُوْا (تاکہ شبہ ڈالیں) وَلَا تَفْتِنِّیْ وَلَا تخرجنی (اور مجھکو نہ نکالئے) اِحْدَی الْحُسْنَیَیْنِ فتح او شهادة (فتح - یا شہادت) مَغٰرٰتٍ الغیران فی الجبل (پہاڑ کے غار - گڑھے) مُدَّخَلًا السرب (سرنگیں یا گھس رہنے کی جگہ بلیں اور بھٹے) اُذُنٌ - یسمع من كل احد (ہر شخص کی بات سن لیتے ہیں کان کے کچے) وَاغْلُظْ عَلَیْهِمْ اذهب الرفق عنهم (اُن پر سے نرمی کو اٹھا لے) وَ صَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ - استغفاره (رسول کی مغفرت خواہی) سَكَنٌ لَّهُمْ رحمة (رحمت ہے اُن کے لئے) رِیْبَةً - شک - اِلَّآ اَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ - یعنی الموت (خدائے پاک اُن کی موت مراد لیتا ہے) لَاَوَّاهٌ المومن التواب (بے حد توبہ کرنے والا ایماندار) طَآئِفَةً عُصْبَةً (ایک ٹکڑی) قَدَمَ صِدْقٍ سبق لهم السعادة فی الذکر الاول (اُن لوگوں کو ازلی سعادت نصیب ہو چکی ہے) وَلَآ اَدْرٰىكُمْ - اعلمكم (تم کو خبردار نہیں کیا) تَرْهَقُهُمْ تغشاهم (اُن کو ڈھانپ لیا ہے) عَاصِمٌ - مانع (بچانے والا) تُفِیْضُوْنَ - تفعلون (کرتے ہیں) یَعْزُبُ یغیب (چھپتا ہے) یَثْنُوْنَ یکنّون (پوشیدہ رکھتے ہیں) یَسْتَغْشُوْنَ ثِیَابَهُمْ یغطون روسهم (اپنے سر ڈھانکتے ہیں) لَا جَرَمَ - بلٰی (بیشک ہاں) اَخْبَتُوْا

خَافُوْا (وہ لوگ ڈرے) فَارَ التَّنُّوْرُ نبع (تنور میں سے پانی کے چشمے پھوٹ بہے) اَقْلِعِی
اسکنی (سکون پر آجا) كَاَنْ لَّمْ يَغْنَوْا يَعِيْشُوْا (جیسے وہاں زندگی ہی نہیں بسر کی تھی) حَنِيْذٍ
نضیج (پختہ بھنا ہوا) سِیْٓءَ بِهِمْ ساءظنًا بقومہ (اپنی قوم سے بدگمان ہوئے) وَضَاقَ
بِهِمْ ذَرْعًا باضیافہ (اپنے مہمانوں کی نسبت پریشان ہو گئے) عَصِيْبٌ شدیدا (سخت دن)
يُهْرَعُوْنَ يسرعون (دوڑتے ہوئے) بِقِطْعٍ سوادٍ (رات کی تاریکی) مُسَوَّمَةً معلمۃ
(نشان کئے گئے) مَكَانَتِكُمْ ناحیتکم (تمہاری سمت) اَلِيْمٌ مُوْجِع (دکھ دینے والا) زَفِيْرٌ
صوت شدید (سخت اور کڑاکے کی آواز) شَهِيْقٌ۔ صوت ضعیف (پست اور دھیمی آواز)
غَيْرَ مَجْذُوْذٍ غیر منقطع (نہ کٹنے والی) وَلَا تَرْكَنُوْا۔ تذھبوا (نہ جاؤ) شَغَفَهَا غلبھا (اس
پر غلبہ کر لیا) مُتَّكَاً مجلسًا (بیٹھنے کی جگہ) اَكْبَرْنَهٗ۔ اعظمنہ (عورتوں نے اُن کو بہت عظمت
کی نگاہ سے دیکھا) فَاسْتَعْصَمَ امتنع (وہ رُک رہے) بَعْدَ اُمَّةٍ حِيْنَ (کچھ دیر بعد)
تُحْصِنُوْنَ تخزنون (جمع کر رکھیں) يَعْصِرُوْنَ الاعناب والدھن (انگوروں اور روغنی تخموں کو)
حَصْحَصَ تبیّن (کھل گیا) زَعِيْمٌ کفیل (ذمہ دار) ضَلٰلِكَ الْقَدِيْمِ۔ خطاءک
(تم اپنی قدیم غلطی میں مبتلا ہو) صِنْوَانٌ۔ مجتمع (اکٹھا) هَادٍ۔ داعٍ (خدا کی طرف بلانے والا)
مُعَقِّبٰتٌ الملائکہ (فرشتہ) يَحْفَظُوْنَهٗ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ باذنہ (اُس کے حکم سے) بِقَدَرِهَا
علیٰ قدر طاقتها (اُس کی طاقت کے موافق) سُوْٓءُ الدَّارِ سوء العاقبۃ (انجام بد) طُوْبٰى
فرح وقرۃ عین (خوشی اور آنکھ کی ٹھنڈک) يَيْاَسْ يَعْلَمْ (جانتا ہے) مُهْطِعِيْنَ ناظرین
(دیکھنے والے ہو کر) فِي الْاَصْفَادِ فی وثاق (بندوں میں جکڑے ہوئے) قِطْرَانٍ النحاس
المذاب (پگھلایا ہوا تانبا) يَوَدُّ يتمنّٰی (آرزو رکھتا ہے) مُسْلِمِيْنَ موحدین (خدا کو واحد
ماننے والے) شِيَعٌ اُمَمٌ (قومیں) مَوْزُوْنٌ مَعْلُوْمٌ۔ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ طین رطب (گلاوہ)
اَغْوَيْتَنِيْ اضللتنی (تو نے مجھ کو گمراہ کیا) فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ فامضہ (اس کو پہنچا دے)
بالرُّوْحِ بالوحی (وحی کے ذریعہ سے) دِفْءٌ ثیاب (کپڑے) وَمِنْهَا جَآئِرٌ الاھواء
المختلفۃ (مختلف خودغرضیاں) تُسِيْمُوْنَ ترعون (چراتے ہو) مَوَاخِرَ جواری (چلنے
جاری ہونے والی) تُشَآقُّوْنَ تخالفون (باہم اختلاف کرتے ہو) يَتَفَيَّؤُا تمیل (جھکتا ہے)
حَفَدَةً الاصھار (داماد) الْفَحْشَآءِ الزنا۔ يَعِظُكُمْ یوصیکم (تم کو ہدایت کرتا ہے) اَرْبٰى۔ اکثر
وَقَضَيْنَا اعلمنا (ہم نے تبلا دیا) فَجَاسُوْا فمشوا (پھر وہ لوگ چلے پھرے) حَصِيْرًا سجنًا
(قید خانہ) فَصَّلْنٰهُ بیّناہ (ہم نے اُس کو واضح کیا) اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا سلّطنا شرارھا (ہم نے
وہاں کے شریروں کو غلبہ دیا) دَمَّرْنَا اھلکنا (ہلاک کر ڈالا) وَقَضٰى اَمَرَ (حکم دیا) وَلَا تَقْفُ

لا تعل (نہ کہو) رُفَاتًا غبارًا (گرد بناکر) فَسَيُنْغِضُوْنَ يھزّون (سر ہلائیں گے براہِ تعجب) بِحَمْدِهٖ بِاَمْرِهٖ (اُس کے حکم سے) لَاَحْتَنِكَنَّ لاستولين (بے شک ہم اُن کو غلبہ دینگے) يُزْجِيْ يجری (چلتی ہے) قاصِفًا عَاصِفًا (بادِ تند) تبیعًا نَصِيْرًا (مددگار) زَهُوْقًا زَاهِبًا (جانیوالا مٹنے والا) يَئُوْسًا قنوطًا (ناامید ہو جانے والا) شَاكِلَتِهٖ ناحيته (اُس کی سمت) كِسَفًا قطعًا (ایک ٹکڑا) مَثْبُوْرًا ملعونًا (لعنت کیا گیا) فَرَقْنَاهُ فصّلناه - (اُس کی تفصیل کی) عِوَجًا مُلتبسًا (مشکوک) قَيِّمًا عدلًا (معتدل) اَلرَّقِيْمِ الكتاب - تَزَاوَرُ تميل (جھکتا ہے) تَقْرِضُهُمْ تذرهم (اُن کو چھوڑ جاتا ہے) بِالْوَصِيْدِ بِالْفِنَاءِ (غار کے صحن میں) وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ لا تعد اعينهم الى غيرهم (اُن کی طرف سے ہٹاکر دوسرے پر اپنی آنکھ نہ ڈال) كَالْمُهْلِ عكر الزيت (تیل کی گاد) اَلْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ ذِكْرُ الله مَوْبِقًا مهلكًا (جائے ہلاکت) مَوْئِلًا ملجاء (جائے پناہ) حُقُبًا دهرًا (مدت دراز) مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا علمًا (ہر چیز کا علم) عَيْنٍ حَمِئَةٍ حارة (گرم چشمہ) زُبَرَ الْحَدِيْدِ - قطع الحديد (لوہے کے ٹکڑے چادریں) الصَّدَفَيْنِ جبلين (دو پہاڑ) سَوِيًّا غير خرس (گونگا نہ تھا) حَنَانًا مِنْ لَدُنَّا - رحمةً من عندنا (ہماری طرف سے رحمت کے طور پر) سَرِيًّا - هو عيسى (وہ عیسیٰ ہیں) جَبَّارًا شَقِيًّا - عَصِيًّا (نافرمانبردار) وَاهْجُرْنِيْ - اجتنبني (مجھ سے پرہیز کر) حَفِيًّا لطيفًا (صاحب لطف و مروت) لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (الثناء الحسن (اچھی ثناء کرنے کے لئے) غَيًّا - خسرانًا (گھاٹا اور نقصان) لَغْوًا - باطلًا (باطل بیکار) اَثَاثًا - مالًا - ضِدًّا - اعوانًا (مددگار لوگ) تَؤُزُّهُمْ اَزًّا - تغويهم اغواءً (اُن کو خوب بھکائے گا) نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا انفاسهم التي يتنفسون في الدنيا تَهْيُجُهُمْ (یعنی جو سانسیں وہ دنیا میں لیتے ہیں اُن کا بھی ہم شمار رکھینگے) وِرْدًا عطاشًا (پیاسے ہوکر) عَهْدًا شهادة ان لا اله الا الله (اس بات کی گواہی کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں) اِدًّا عظيمًا - هَدًّا - هَدْمًا (ڈھائے گئے) رِكْزًا - صوتًا (کوئی آواز) بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ - المبارك واسمهٗ طُوًى (مبارک وادی جس کا نام طویٰ ہے) اَكَادُ اُخْفِيْهَا لا اُظهر عليها احدًا غيري - (اپنے سوا اور کسی کو اُس کا پتا نہ لگنے دوں) سِيْرَتَهَا حالتها (اُس کی حالت) وَفَتَنَّاكَ فُتُوْنًا - اختبرناك اختبارًا - (ہم نے تمہاری قرار واقعی آزمایش کی) وَلَا تَنِيَا تبطئا (درنگ نہ کرو) اَعْطٰى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهٗ خَلَق كُل شَيْءٍ زوجةً (ہر چیز کا جوڑا (مادہ) پیدا کیا) ثُمَّ هَدٰى لِمَنْكَحِه ومطعمه ومشربه ومسكنه (پھر اُس کے جفتی کھانے - غذا استعمال کرنے - پانی پینے - اور رہنے کے طریقے اُس کو سکھائے) لَا يَضِلُّ لا يخطئ (غلطی نہیں کرتا) تَارَةً حاجةً (دوسری حاجت) فَيُسْحِتَكُمْ

فَيُهْلِكَكُمْ (پھر وہ تم کو ہلاک کر دے) اَلسَّلْوٰی - طَائِرٌ يُشْبِهُ السُّمَانیٰ (بٹیر کی طرح ایک پرند جانور ہوتا ہے) وَلَا تَطْغَوْا لَا تَظْلِمُوْا (ظلم نہ کرو) فَقَدْ هَوٰی شَقِیَ (بدبخت ہوا) بِمَلْكِنَا بِاَمْرِنَا (ہمارے حکم سے) ظَلْتَ اَقَمْتَ (جس پر تو قائم رہا) لَنَنْسِفَنَّهٗ فِی الْيَمِّ نَسْفًا لنذرينه فی البحر (بے شک میں اس کی خاک دریا میں چھڑک دوں گا) سَاءَ بِئْسَ (برا ہوا) يَتَخَافَتُوْنَ يَتَسَارُّوْنَ (خفیہ باتیں کرتے ہیں) قَاعًا مُسْتَوِيًا (ہموار سطح) صَفْصَفًا لانبات فيه (جس میں کوئی روئیدگی نہیں ہے) عِوَجًا وَادِيًا (کوئی نشیبی زمین) اَمْتًا رابية (بلند ٹیلہ) وَخَشَعَتِ الْاَصْوَاتُ سَكَنَتْ (آوازیں پست ہوئیں) هَمْسًا الصوت الخفی (آہستہ آواز) وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ ذَلَّتْ (شرمسار و ذلیل ہونگے) فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا ان يُظْلَمَ فَيُزَادُ فِی سَيِّئَاتِهٖ (اس بات سے نہ ڈرے گا کہ اس پر ظلم ہوگا ورنہ پھر وہ اس ڈر سے اپنی برائیوں کو اور بڑھا دے) فَلَكٍ دوراتٍ (چکر میں) يَسْبَحُوْنَ يجرون (چلتے رہتے ہیں) نَنْقُصُهَا مِنْ اَطْرَافِهَا تنقص اهلها وبركتها (ہم اہل زمین اور اس کی برکت کو کم کرتے ہیں) جُذَاذًا حطامًا (ریزہ ریزہ) فَظَنَّ اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَيْهِ ان لن يلحقه العذاب الذی اصابه (یہ کہ اس کو وہ عذاب نہ بھگتنا پڑے گا جو اس کو پہنچا) حَدَبٍ مرتفع (بلندی) يَنْسِلُوْنَ يَقْبِلُوْنَ (آئینگے) حَصَبُ شجر (درخت) كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكِتَابِ كطی الصحيفة على الكتاب (جس طرح کتاب پر ورق لپیٹا جاتا ہے) بَهِيْجٍ حَسَنٍ (خوشنما) ثَانِیَ عِطْفِهٖ - مُتَكَبِّرًا فِی نَفْسِهٖ (اپنے دل میں غرور کرنے والا) وَهُدُوْا اُلْهِمُوْا (ان کے دل میں الہام کیا گیا) تَفَثَهُمْ [illegible] هم من حلق الراس ولبس الثياب وقص الاظفار ونحو ذالك (احرام سے نکلیں مثلاً سر منڈانا - کپڑے (سلے ہوئے) پہننا - ناخن کترانا - یا اس طرح کے اور امور احرام سے خارج ہونے کے کرنا) مَنْسَكًا عيدًا (تہوار - روز مسرت) اَلْقَانِعُ مُتَعَفِّفٌ (پرہیزگار) اَلْمُعْتَرُّ - سائل (مانگنے والا فقیر) اِذَا تَمَنّٰی حَدَّثَ (گفتگو کی) اُمْنِيَّتِهٖ - حديثه (اس کی بات میں) يَسْطُوْنَ يبطشون (قتل کر دیتے ہیں) خَاشِعُوْنَ خائفون - ساكنون (خوف کرتے اور چپ سادھے رہتے ہیں) تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ هُوَ الزَّيْت (تیل) هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ بَعِيْدٌ بَعِيْدٌ (دور ہے دور ہے) تَتْرٰی يَتْبَعُ بعضها بَعْضًا (متواتر یکے بعد دیگرے) وَقُلُوْبُهُمْ وَجِلَةٌ خائفين (دل ڈرے ہوئے ہیں) يَجْئَرُوْنَ - يَسْتَغِيْثُوْنَ (فریاد کرتے ہیں) تَنْكِصُوْنَ - تدبرون (لوٹ جاتے ہیں) سَامِرًا تَهْجُرُوْنَ تسمرون حول البيت وتقولون هجرا (تم لوگ بیت کے گرد قصہ خوانی کرتے اور بری بات کہتے ہو) عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُوْنَ عن الحق عادلون (حق سے دور رہنے والے ہیں)

تُسْحَرُوْنَ تُكَذِّبُوْنَ (جھٹلائیں گے) كَالْحُوْتِ عَابِسُوْنَ (منہ بناتے ہیں) يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الحرائر (آزاد عورتیں) مَا زَكٰى ما اهتدى (نہیں راہ پائی) وَلَا يَاْتَلِ لا يقسم (قسم نہ کھائیں) دِيْنَهُمْ حِسَابَهُمْ (اُن کا محاسبہ - مواخذہ) تَسْتَاْنِسُوْا تستاذنوا (باہم اذن لیا کرو) وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ لا تبدى خلاخيلها و معضديها و نحرها و شعرها الا لزوجها (عورت اپنی پازیبیں اپنے بازو - اپنی گردن - اور اپنے بال - بجز شوہر کے کسی اور شخص کے سامنے برہنہ نہ کرے) غَيْرِ اُولِي الْاِرْبَةِ المغفل الذى لا يشتهى النساء (وہ باؤلا آدمی جسے عورتوں کی خواہش ہی نہیں ہوتی) اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا ان علمتم لهم حيلة (اگر تم کو ان کے لئے کوئی حیلہ و تدبیر معلوم ہو) وَاٰتُوْهُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ ضعوا عنهم من مكاتبتهم (مکاتب غلاموں کو آزادی دلاؤ) فَتَيٰتِكُمْ اماءكم (اپنی لونڈیوں میں سے) الْبِغَاءِ زنا - نُوْرُ السَّمٰوٰتِ هادى السموات (خدا آسمانوں کو ہدایت کرنے والا ہے) مَثَلُ نُوْرِهٖ - هداه فى قلب المومن (ایمان والے کے دل میں ہدایت ایزدی کی مثال) كَمِشْكٰوةٍ موضع الفتيلة (بتی رکھنے کی جگہ) فِيْ بُيُوْتٍ مساجد - تُرْفَعَ تكرم (عزت دئے جاتے ہیں) وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ يتلى فيها كتابه (اس میں کتاب اللہ پڑھی جاتی ہے) يُسَبِّحُ يصلى (نماز پڑھتا ہے) بِالْغُدُوِّ صلاة الغداة (فجر کی نماز) وَالْاٰصَالِ صلاة العصر (نماز عصر) بِقِيْعَةٍ ارض مستوية (ہموار زمین) تَحِيَّةً السلام ثُبُوْرًا وابلا (بارش) بُوْرًا هلكى (ہلاک ہونے والی) هَبَآءً مَّنْثُوْرًا الماء المهراق (ٹوٹا گیا پانی) ساكِنًا دائمًا (ہمیشہ رہنے والا) قَبْضًا يَّسِيْرًا سريعًا (جلد پکڑ لینا) جَعَلَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً جس شخص سے رات کے وقت کوئی عمل چھوٹ جائے وہ اس عمل کو دن میں کر سکتا ہے - اور دن میں کوئی عمل رہ جائے تو اُسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے) عِبَادُ الرَّحْمٰنِ المومنون (ایماندار لوگ) هَوْنًا - طاعت - پاکدامنی - اور انکسار کے ساتھ چلنا -) لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ايمانكم (تمہارا خدا کو ماننا) كَالطَّوْدِ كالجبل (پہاڑ کی طرح) فَكُبْكِبُوْا جمعوا (اکٹھا کیا) رِيْعٍ شرف لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُوْنَ كانكم (گویا کہ تم) خُلُقُ الْاَوَّلِيْنَ دين الاولين (پہلے لوگوں کے دین) هَضِيْمٌ معيشة (زندگی بسر کرنے کا سامان) فٰرِهِيْنَ حاذقين (کاریگری اور دستکاری کے ساتھ) الْاَيْكَةِ الغيضه (درختوں کا جھنڈ جھاڑی) الْجِبِلَّةَ الخلق (سرشت) فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ - فى كل لغو يخوضون (ہر ایک برائی میں گھس پڑتے ہیں) بُوْرِكَ قدس (پاک ہوا) اَوْزِعْنِيْ اجعلنى (مجھے کر دے) يُخْرِجُ الْخَبْءَ يعلم كل خفية فى السماء والارض (زمین و آسمان کی ہر ایک مخفی بات کو جانتا ہے) طٰٓئِرُكُمْ مصائبكم (تمہاری مصیبتیں) اِدّٰرَكَ عِلْمُهُمْ غاب علمهم - (اُن کا علم غائب ہو گیا) رَدِفَ قرب

(نزدیک ہوا) یُوْزَعُوْنَ یدفعون (دیتے ہیں) دَاخِرِیْنَ صاغرین (حقیر و خوار ہوکر) جَامِدَةً قَائِمَةً (قائم ہے) اَتْقَنَ اَحْکَمَ (محکم کیا) جَدْوَةٌ شہاب (انگارا) مُهْمَدًا دائِمًا (ہمیشہ ہمیشہ) لَتَنُوْءُ تثقل (گرانبار ہو) وَتَخْلُقُوْنَ تصنعُوْنَ (بناتے ہیں) اِفْكًا كَذِبًا (جھوٹ کہکر اَدْنَى الْاَرْضِ طرف۔ الشّامِ (ملک شام کا ایک حصّہ) اَهْوَنُ اَيْسَرُ۔ (نہایت آسان بہت سہل) يَصَّدَّعُوْنَ يتفرقُوْنَ (باہم جدا ہوتے ہیں) وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ (اس قدر غرور نہ کرو کہ بندگانِ خدا کو حقیر سمجھو اور جب وہ تم سے کوئی بات کہیں تو اُن کی طرف سے منہ پھیر لو) الْغَرُوْرُ الشیطان۔ نَسِيْنَاكُمْ۔ ترکناکم (ہم نے تم کو چھوڑ دیا) اَلْعَذَابُ الْاَدْنٰى (دنیا کی مصیبتیں بیماریاں۔ اور بلائیں) سَلَقُوْكُمْ اِسْتَقْبَلُوْكُمْ (تمہاری پیشوائی کرینگے) تُرْجِيْ تُؤَخِّرُ (دیر کرتے ہو) لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ لَنُسَلِّطَنَّكَ عَلَيْهِمْ (ہم تم کو اُن پر غلبہ دینگے) اَلْاَمَانَةَ الفرائض (اپنے ذمہ کی باتیں) جَهُوْلًا غِرًّا بِاَمْرِ اللهِ (خدا کے حکم سے غافل ہو جانے والا) دَابَّةُ الْاَرْضِ الْاَرْضَةُ (دیمک) مِنْسَاَتَهٗ عَصَاهُ (اُن کی لاٹھی) سَيْلَ الْعَرِمِ الشَّدِيْدِ (سخت اور زور کا سیلاب) خَمْطٍ پیلو۔ جنڈ۔ فُزِّعَ جُلِّيَ (دُور کی گئی) اَلْفَتَّاحُ الْقَاضِيْ (حکم دہندہ اور حاجت پوری کرنے والا) فَلَا فَوْتَ وَلَا نجات (چھٹکارا ہی نہیں) وَاَنّٰى لَهُمُ التَّنَاوُشُ فکیف لهم بالردّ (وہ کیونکر ردّ کر سکتے ہیں؟) اَلْكَلِمُ الطَّيِّبُ ذِكْرُ اللهِ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ۔ ادائے فرائض) قِطْمِيْرٍ۔ وہ کھال (جھلی) جو کھجور کی گٹھلی کی پشت پر ہوتی ہے) لُغُوْبٌ اِعْیاء (تھکن۔ ماندگی) حَسْرَةً۔ ویل (خرابی) كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ اصل العذق العتیق (کھجور کی پرانی جڑ) اَلْمَشْحُوْنِ الممتلی (بھری ہوئی) اَلْاَجْدَاثِ القبور (قبریں) فٰكِهُوْنَ۔ فَرِحُوْنَ (شادان) فَاهْدُوْهُمْ وجهوهم (اُن کو روانہ کرو) غَوْلٌ۔ صداع (درد سر) بَيْضٌ مَّكْنُوْنٌ لُؤْلُؤٌ مکنون (بیش بہا موتی) سَوَاءِ الْجَحِيْمِ وسط الجحیم الْغَوَا۔ وَجَدُوْا (اُنھوں نے پایا ہے) وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْاٰخِرِيْنَ۔ لسان صدق للانبیاء کلهم (تمام نبیوں کے واسطے ایک لِسانِ صِدق) شِيْعَتِهٖ اهل دينه (اُس کے دین والے) بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ الْعَمَلَ (کام کے موقع پر) تَلَّهٗ صَرَعَهٗ (ٹیک دیا) فَنَبَذْنٰهُ القيناه (ہم نے اُس کو لا ڈالا) بِالْعَرَاءِ بالساحل (کنارہ دریا پر) بِفٰتِنِيْنَ مُضِلِّيْنَ (گمراہ کرنے والے) وَّلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ لَيْسَ حِيْنَ فِرَارٍ (بھاگ کر بچنے کا وقت نہیں) اِخْتِلَاقٌ تخریص (بات گھڑنا جھوٹ بولنا) فَلْيَرْتَقُوْا فِي الْاَسْبَابِ السَّمَاء (آسمان پر چڑھ جاؤ) فَوَاقٍ ترداد (واپس) قِطَّنَا۔ العذاب (ہمارا عذاب) فَطَفِقَ مَسْحًا جَعَلَ يَمْسَحُ (ملنے لگا) جَسَدًا شَيْطَانًا رُخَاءً حَيْثُ اَصَابَ مطيعةً له حيث اراد (جدھر چاہے اُدھر جانے میں اُس

کی مطیع) ضِغۡثاً خومة (گٹھا) اُولِی الۡاَیۡدِی القوۃ (زوروالے) وَالۡاَبۡصَارِ الفقاۃ فی الدین (دین کی سمجھ رکھنے والے) قَاصِرَاتُ الطَّرۡفِ عن غیر ازواجھن (اپنے شوہروں کے علاوہ دوسرے مردوں پر نظر نہ ڈالنے والیاں) اَتۡرَابٌ مستویات (برابر کی چیزیں) غَسَّاقٌ الشٔ مھریر (زمہریر کا کُرہ) اَزۡوَاجٌ الوانٌ مِنَ العذاب (طرح طرح کے عذاب) یُکَوِّرُ یحمل (بار کرتا ہے) السَّاخِرِیۡنَ اَلۡمُخَوَّفِیۡنَ (خوف دلائے گئے) اَلۡمُحۡسِنِیۡنَ اَلۡمُهۡتَدِیۡنَ (راہ یافتہ) ذِی الطَّوۡلِ السعۃ والغنی (کُشادگی اور دولتمندی) دَأۡبِ حال - تَبَابٍ خُسران (زیان اور گھاٹا) اُدۡعُوۡنِیۡ وحدُوۡنی (توحید کے قائل ہو) نَهَدَیۡنَاهُمۡ بَیَّنَّا لھم (ہم نے اُن کے لئے بیان کیا) رَوَاکِدَ وَقُوۡفاً (ٹھہرے ہوئے) یُوۡبِقۡهُنَّ یُهۡلِکۡنَ (اُن کو ہلاک کرتی ہے)) مُقۡرِنِیۡنَ مطعیین (حکم ماننے والے) مَعَارِجَ الدَّرج (زینے) وَزُخۡرُفاً الذَّهَب (سونا) وَ اِنَّهٗ لَذِکۡرٌ - شَرَفٌ (عزّت ہے) تُحۡبَرُوۡنَ تُکرمون (عزّت کئے جاتے ہو) رَهۡواً سِمتاً (ایک جانب ایک طرف) اَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰی عِلۡمٍ فی سابق علمہ (اپنے سابق علم کے لحاظ سے) فِیۡمَا اِنۡ مَکَّنّٰکُمۡ لہ نمکنکم فیہ (ہم تم کو اُس میں قابو نہ دینگے) آسِنٍ متغیّر - لَا تُقَدِّمُوۡا بَیۡنَ یَدَیِ اللّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ - لا تقولوا خلاف الکتاب والسُّنّۃ (قرآن و حدیث کے خلاف نہ کہو) وَلَا تَجَسَّسُوۡا (یہ کہ مسلمانوں کی خفیہ باتوں کا سُراغ لگایا جائے - اَلۡمَجِیۡدِ الکریم (بزرگ) مَرِیۡجٍ مختلف - بَاسِقَاتٍ طوال (لمبی لمبی) لَبۡسٍ (شک) حَبۡلِ الۡوَرِیۡدِ - رگِ گردن - قُتِلَ الۡخَرّٰصُوۡنَ یعنی المرتابون (شک کرنے والے) فِیۡ غَمۡرَةٍ سَاهُوۡنَ فی ضلالتھم یتمادون (اپنی گمراہی میں بڑھتے جاتے ہیں) یُفۡتَنُوۡنَ یُعَذَّبُوۡنَ (عذاب دئے جاتے ہیں) یَهۡجَعُوۡنَ ینامون (سوتے ہیں) صَرَّةٍ - ضجّۃ (غل کرتی ہوئی) فَصَکَّتۡ لطمت (طمانچہ مارا) بِرُکۡنِهٖ بقوّتہ (اپنی قوّت سے) بِاَیۡدٍ بقوّۃ (زور کے ساتھ) اَلۡمَتِیۡنُ الشدید (مضبوط اور سخت) ذَنُوۡباً دلواً (ڈول) الۡمَسۡجُوۡرِ محبوس (قید کیا گیا) تَمُوۡرُ تحرّک (جنبش کرتی ہوگی) یُدَعُّوۡنَ یُدفعون (ڈھکیلے جائیں گے) فَاکِهِیۡنَ معجبین (خوش اور مسرور) وَمَا اَلَتۡنٰهُمۡ ما نقصناھم (ہم نے اُن میں کچھ کمی نہیں کی) تَاۡثِیۡمٌ کذب (جھوٹ) رَیۡبَ الۡمَنُوۡنِ اَلۡموت (مرگ) اَلۡمُصَیۡطِرُوۡنَ مسلّطون (غلبہ دئے گئے) ذُوۡ مِرَّةٍ منظر حسن (خوشنما منظر) اَغۡنٰی وَاَقۡنٰی اعطٰی وارضٰی (دیا اور خوش کیا) اَلۡاٰزِفَةُ روزِ قیامت کا ایک نام ہے) سَامِدُوۡنَ لاھون (غافل اور بھولے ہوئے ہیں) اَلنَّجۡمُ (جڑی وہ روئیدگی جو زمین پر پھیلتی ہے) وَالشَّجَرُ تَنۡ دار نبات) لِلۡاَنَامِ - خلق - اَلۡعَصۡفِ - بھُس) وَالرَّیۡحَانُ خُضرۃ الزرع (کھیتی کی سبزی) فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا بای نعمۃ اللہ خدا کی کس نعمت کو) مَارِجٍ - خالِص آگ) مَرَجَ اَرسل (چھوڑا) بَرۡزَخٌ حاجز (اوٹ روکنے

والی چیز) ذُوالْجَلَالِ ذوالعظمة والکبریاء بزرگی اور برتری کا مالک) سَنَفْرُغُ لَکُمْ ھٰذا وعیداً من اللہ لعبادہ و لیس باللہ شغل (یہ خدا کی طرف سے بندوں کو ڈرایا گیا ہے ورنہ خدا کے لئے کسی شغل کی حاجت نہیں) لَا تَنْفُذُوْنَ لا تخرجون من سلطانی (تم میری حکومت سے ہرگز نہ نکل سکو گے) شُوَاظٌ لھب النار (آگ کی لپٹ) وَ نُحَاسٌ ۔ دخان النار (آگ کا دھواں) جنیٰ ۔ ثمار (میوے) یَطْمِثْھُنَّ یدن منھن (ان کے قریب نہیں گیا ہے) نَضَّاخَتَانِ فائضتان (بہنے والی ہیں) رَفْرَفٍ خُضْرٍ المجالس (گدّے یا سوز نیاں) مُتْرَفِیْنَ منعمین (آرام دیے گئے) لِلْمُقْوِیْنَ المسافرین (مسافر لوگ) اَلْمَدِیْنِیْنَ محاسبین (مواخذہ کئے گئے لوگ) فَرَوْحٌ ۔ راحت ۔ نَبْرَاَھَا نخلقھا (ہم اسے پیدا کرتے ہیں) لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا ۔ لا تسلطھم علینا فیفتنونا (ان کو ہم پر غلبہ نہ دے تاکہ وہ ہمیں بہکا سکیں) وَلَا یَاْتِیْنَ بِبُھْتَانٍ یَفْتَرِیْنَهٗ لا یلحقن بازواجھم غیر اولادھم (اپنے شوہروں کے ساتھ ان کی اولاد کے سوا کسی اور بچہ کو لاحق نہیں بناتی ہیں) قَاتَلَھُمُ اللہُ لعنھم و کل شیئ فی القرآن قتل فھو لعن (خدا ان پر لعنت کرے ۔ اور قرآن میں جہاں کہیں قتل کا لفظ آیا ہے اس سے لعنت ہی مراد ہے) وَاَنْفِقُوْا تصدقوا (صدقہ دو) وَمَنْ یَّتَّقِ اللہَ یَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ینجیہ من کل کرب فی الدنیا والاٰخرۃ (خدا اس کو دنیا اور آخرت دونوں جہان کی ہر ایک تکلیف سے نجات دیتا ہے) عَتَتْ عصت یعنی اھلھا (یعنی اس نے اپنے کنبہ والوں کی نافرمانی کی) تَمَیَّزُ تتفرق (جدا ہوتی ہے) فَسُحْقًا بعداً (دور ہو جیو) لَوْ تُدْھِنُ فَیُدْھِنُوْنَ لو ترخص لھم فیرخصون (اگر ان کو آسانی دی جائے تو حد سے بڑھ کر آسانی چاہتے ہیں) زَنِیْمٍ ظلوم (سخت گنہ گار) اَوْسَطُھُمْ اعدلھم (ان میں سب سے زیادہ معتدل : درمیانہ روی پسند کرنے والا) یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ ھو الامر الشدید المفظع من الھول یوم القیامۃ (ایسا سخت اور بدنما امر جو قیامت کے دن خوف کی وجہ سے بدحواس بنا دے گا) مَکْظُوْمٌ مغموم مَذْمُوْمٌ ملوم (ملامت کیا گیا) لَیُزْلِقُوْنَکَ ۔ یُنْفِذُوْنَکَ (تمہیں پالیں گے) طَغَی الْمَآءُ اکثر (بڑھ گیا) وَاعِیَةٌ حَافِظَةٌ (حفاظت کرنے والی) اِنِّیْ ظَنَنْتُ ایقنت (میں نے یقین کیا) غِسْلِیْنٍ صدید اھل النار (دوزخ والوں کے جسم سے بہنے والا خون اور پیپ ملا ہوا پانی) ذِی الْمَعَارِجِ العلو والفواضل (برتری اور بلندی والا) سُبُلًا فِجَاجًا طرقاً مختلفة (راستے جدا گانہ) جَدُّ رَبِّنَا ۔ فعلہ ۔ وامرہ ۔ وقدرتہ (خدا کا فعل اس کا حکم اور اس کی قدرت) فَلَا یَخَافُ بَخْسًا ۔ نقصاً ۔ من حسناتہ (اس کی خوبیوں میں سے کچھ کمی ہونے کا خوف نہیں) وَلَا رَھَقًا ۔ زیادۃ فی سیاتہ (اس کی خرابیوں میں کوئی زیادتی ہونے کا خوف نہیں

كَثِيْبًا مَهِيْلًا - الرَّمَلُ السَّائِل (بہتا ہوا ریت کا تودہ) وَبِيْلًا شَدِيْدًا (سخت) يَوْمًا شَدِيْد (سخت دن) لَوَّاحَةٌ معرضۃ (پیش آنے والی) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ - بَيَّنَّاهُ (جب کہ ہم نے اُس کو واضح کر دیا) فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ اعمل بہ (اُس پر عمل کر) وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ دنیا کے دنوں کا آخری دن اور آخرت کے دنوں کا پہلا دن (دونوں مل کر ایسے ہو جائیں گے کہ جیسے) مصیبت سے مصیبت کا ملاپ ہوتا ہے - سُدًى هملًا (بے غور) أَمْشَاجٍ مختلفۃ الالوان (رنگ برنگ) مُسْتَطِيرًا فَاشِيًا (کھلا ہوا - غیر مخفی) عَبُوسًا ضيقًا (سخت تنگ) قَمْطَرِيرًا طَوِيْلًا (دراز) كِفَاتًا كِنًّا (جمع کرنے اور چھپا لینے کی جگہ) رَوَاسِيَ جبالٌ (پہاڑ) شَامِخَاتٍ مشرفاتٍ (بلند) فُرَاتًا عذبًا (شیریں) سِرَاجًا وَهَّاجًا مُضِيئًا (روشن) الْمُعْصِرَاتِ السحاب (بدلیاں) ثَجَّاجًا مُنْصَبًّا (باقاعدہ) أَلْفَافًا مجتمعۃ (باہم اکٹھا) جَزَاءً وِفَاقًا - وفق اعمالھم (اُن کے کاموں کے مطابق بدلے) مَفَازًا مُتَنَزَّهًا (سیرگناں) كَوَاعِبَ نواهد (نوعمر جوان عورتیں) الرُّوحُ - مَلَكٌ مِنْ اعظمِ الملائِكة خلقًا (ایک فرشتہ جو تمام فرشتوں سے جسم میں بڑا ہے) وَقَالَ صَوَابًا - لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰه - الرَّادِفَةُ النفخۃ الثانیۃ (دوسری مرتبہ صور کا پھونکا جانا) وَاجِفَةٌ خائفۃٌ (ڈرے ہوئے) الْحَافِرَةُ - حیاتٌ (زندگی) سَمْكَهَا بنا ہا (اُس کی بنیاد - عمارت) وَأَغْطَشَ أَظْلَمَ (تاریک کی) سَفَرَةٍ كَتَبَةٍ (لکھنے والے) قَضْبًا القتُّ (ایک جنگلی خودرو غلہ ہے جس کو قحط و گرانی کے ایام میں جنگلی لوگ پکا کر کھایا کرتے ہیں) وَفَاكِهَةً الثمار الرطبۃ (تر و تازہ میوے - پھل) مُسْفِرَةٌ مشرقۃٌ (چمکتے ہوئے) كُوِّرَتْ اظلمت (تاریک اور سیاہ ہو جائے گا) انْكَدَرَتْ تغیّرت (متغیر ہو جائیں گے) عَسْعَسَ ادبر (پشت پھیری - چلا گیا) سُجِّرَتْ بَعْضُهَا فِي بعضٍ (ایک دوسری میں مل کر بھاگ جائیں گی) بُعْثِرَتْ بُحِثَتْ (کھودی جائیں گی) عِلِّيِّينَ جنّت - يَحُورَ - يبعث (برانگیختہ کیا جائے گا) يُوعُونَ يُسِرُّون (خفیہ گفتگو کرتے یا دل میں رکھتے ہیں) الْوَدُودُ الحبيب (محبوب) لَقَوْلٌ فَصْلٌ حقٌّ (حق بات) بِالْهَزْلِ الباطل (باطل بات) غُثَاءً هَشِيمًا (توڑی مروڑی) أَحْوَى مُتَغَيِّرًا (بگڑی ہوئی) مَنْ تَزَكَّى من الشرك (شرک سے) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ - وحّد الله (خدا کی توحید بیان کی) فَصَلَّى الصلوات الخمس (نماز پنجگانہ) الْغَاشِيَةِ - الطَّامَّةُ - الصَّاخَّةُ - الْحَاقَّةُ - اور الْقَارِعَةُ - یہ سب روز قیامت کے اسماء ہیں) - ضَرِيعٍ شجرٌ من نارٍ (ایک آگ کا درخت) وَنَمَارِقُ المرافق (نرم تکئے اور لبستر) بِمُصَيْطِرٍ - بجبّارٍ (زبردستی کرنے والا) لَبِالْمِرْصَادِ يسمع و يرى (دیکھتا اور سنتا ہے) جَمًّا شديدًا (سخت) وَأَنَّى كيف له (اُس کی کیا حالت ہوگی؟) النَّجْدَيْنِ الضلالۃ والهدىٰ (گمراہی اور راہ یابی) طَحَاهَا قسمها (اُس کو بانٹا)

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوٰهَا - بَيْنَ الْخَيْرِ والشر (نیکی اور بدی کے مابین) وَلَا يَخَافُ عُقْبٰهَا - لا يخاف من احدٍ تابعةً (وہ کسی سے مواخذہ کا خوف نہیں رکھتا) سَجٰى ذَهَبَ (چلا گیا) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلٰى مَا تركك وما ابغضك - (نہ خدا نے تم کو چھوڑا اور نہ وہ تم سے خفا ہوا) فَانْصَبْ فِي الدعا (دعاء میں قائم ہو) اِیْلٰفِهِمْ لزومھم (اُن کے لازم بنالینے کی وجہ سے) شَانِئَكَ عدوك (تیرا دشمن) الصَّمَدُ السید الذی کمل فی سوددہ (وہ سردار جس کی سرداری ہر طرح مکمل ہو) اَلْفَلَقِ الخلق " یہ الفاظ ابن عباسؓ کی روایت کے ہیں اور اُن کو ابن جریر اور ابن ابی حاتم - دونوں نے اپنی تفسیروں میں متفرق طور پر کچھ کہیں اور کچھ کہیں بیان کیا ہے مگر میں نے انھیں ایک جا جمع کردیا - اور گو اس روایت میں قرآن کے تمام غریب الفاظ بالاستیعاب بیان نہیں ہوئے ہیں تاہم ایک معقول حد تک اس سے غریب القرآن کی شناخت کی ضرورت پوری ہوجاتی ہے - اور اب ذیل میں اُن الفاظ کا بیان ہوتا ہے جو اس مذکورۂ فوق روایت میں نہیں ذکر ہوئے ہیں اور میں اِن کو ضحاک کے نسخہ (لکھی ہوئی کتاب یا نقل) سے بروایت ابن عباسؓ بیان کرتا ہوں - ابن ابی حاتم نے کہا " حدثنا ابوزرعۃ حدثنا منجاب بن الحارث (ح) اور ابن جریر نے کہا " حدثنی عن المنجاب حدثنا بشر بن عمارۃ - عن ابی روق - عن الضحاک - اور ضحاک نے ابن عباسؓ سے آگے آنے والے اقوال بارتیعاظ میں حسب ذیل معانی نقل کئے ہیں اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الشکر للہ (ہر ایک شکر خدا کے لئے ہے) رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ له الخلق کلہ (تمام مخلوق اُسی کی ہے) لِلْمُتَّقِيْنَ المومنین الذین یتقون الشرك ویعملون بطاعتی (وہ ایماندار لوگ جو خدا کے ساتھ اوروں کو شریک بنانے سے ڈرتے اور بچتے اور خدا کی فرمانبرداری پر عمل کرتے ہیں) وَيُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ اتمام الرکوع والسجود والتلاوۃ والخشوع والاقبال علیها فیها (رکوع اور سجدہ کو پوری طرح ادا کرنا - تلاوت کرنا اور خشوع قلب کے ساتھ نماز میں روبقبلہ استادہ ہونا) مَرَضٌ نفاق - عَذَابٌ اَلِيْمٌ - نکال - موجع (دکھ دینے والی سزا) يُكَذِّبُوْنَ یبدلون ویحرفون (تبدیل اور تحریف (معنیٰ کی تبدیلی) کرتے ہیں) السُّفَهَآءُ جاہل لوگ - طُغْيَانِهِمْ کفرھم (اپنے کفر میں) كَصَيِّبٍ المطر (بارش) اَنْدَادًا - اشباها (مشابہ اور مثل) التَّقْدِيْسُ التطهیر (پاکی بیان کرنا) رَغَدًا سعۃ المعیشۃ (کشائش رزق) تَلْبِسُوْا تخلطوا (آمیزش نہ کرو) اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُوْنَ یضرّون (اپنا ہی نقصان کرتے رہے) وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ هذا الامر حق کما قیل لکم (یہ بات حق ہے جس طرح تم سے کہی گئی) الطُّوْرُ ما انبت من الجبال وما لم ینبت فلیس بطور (جس پہاڑ پر سبزی اور روئیدگی ہو وہ طور ہے اور خشک پہاڑ طور نہیں کہلاتے) خٰسِئِيْنَ (ذلیل ہوکے) نَكَالًا

عقوبۃً (سزا کے طور پر) لِمَا بَیْنَ یَدَیْھَا من بعدِھِمْ (اُن کے پیچھے رہنے والے لوگ) وَمَا
خَلْفَھَا الذین بقوا معھم (جو لوگ اُن کے ساتھ رہے) وَمَوْعِظَۃً تَذْکِرَۃً (یاد دہانی) بِمَا
فَتَحَ اللّٰہُ عَلَیْکُمْ بما اکرمکم بہٖ (جس چیز کے ساتھ خدا نے تم کو شرف بخشا ہے) بِرُوْحِ الْقُدُسِ
الاسم الذی کان عیسیٰ یحیی بہ الموتیٰ (وہ اسم جس کے ذریعہ سے عیسیٰؑ مردوں کو جلایا کرتے
تھے) قَانِتُوْنَ مُطیعون (اطاعت کرنے والے لوگ) اَلْقَوَاعِدَ اساس البیت (خانہ کعبہ کی
بنیاد) صِبْغَۃَ دین - اَتُحَاجُّوْنَنَا اتخاصِمُوننا (کیا تم ہم سے جھگڑتے ہو) یُنْظَرُوْنَ یوخرون
(ٹھیرائے جائیں گے) اَلَدُّ الْخِصَامِ شدید الخصومۃ (سخت جھگڑالو) اَلسِّلْمَ الطاعۃ (فرمان
برداری) کَآفَّۃً جمیعًا (سب کے سب) کَدَأْبِ کصُنع (مثل کارروائی کے) بِالْقِسْطِ بالعدل
(میانہ روی کے ساتھ) اَلْاَکْمَہَ (مادرزاد - نابینا) رَبَّانِیِّیْنَ (علماء اور فقہاء) وَلَا تَھِنُوْا
لا تضعفوا (کمزور نہ بنو) وَاسْمَعْ غَیْرَ مُسْمَعٍ یقولون اسمع لا سمعت (کفار کہتے تھے کہ سُن خدا
کرے تو نہ سُنے + بہرا ہو جائے) لَیًّا بِاَلْسِنَتِھِمْ تحریفًا بالکذب (جھوٹ بات بدلکر) اِلَّا اِنَاثًا
موتیٰ (مُردے) وَعَزَّرْتُمُوْھُمْ اَعنتموھم (تم نے اُن کی اعانت کی) لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ
لَھُمْ اَنْفُسُھُمْ اَمَرتھم (اُن کو اُن کے نفسوں نے بُرا حکم دیا) ثُمَّ لَمْ تَکُنْ فِتْنَتُھُمْ
حُجَّتُھُمْ (اُن کی حُجّت) بِمُعْجِزِیْنَ بِسَابِقِیْنَ (سبقت لے جانے والے) قَوْمًا عَمِیْنَ (کفار)
بَسْطَۃً شِدَّۃً (زیادتی) لَا تَبْخَسُوْا لا تظلموا (ظلم نہ کرو) اَلْقُمَّلَ الجراد الذی لیس لہٗ اجنحۃ
(وہ کیڑیاں جن کے پَر نہیں ہوتے) یَعْرِشُوْنَ یبنون (عمارت بناتے ہیں) مُتَبَّرٌ ھالِکٌ
(ہلاک ہونے والا ہے) فَخُذْھَا بِقُوَّۃٍ بجدّ وحزمٍ (کوشش اور ہوشیاری کے ساتھ) اِصْرَھُمْ
عھدھم ومواثیقھم (اُن کے قول و قرار) مُرْسٰھَا منتھاھا (اُس کی ختم ہونے کی جگہ)
خُذِ الْعَفْوَ انفق الفضل (بڑھ جانے والے مال کو صرف کر- اپنی ضرورت سے بچ پڑنے والا مال
مراد ہوگا) وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ بالمعروف (اچھی باتوں کا حکم دے) وَجِلَتْ فرقت (ڈر گئے)
اَلْبُکْمُ خرس (گونگا پن) فُرْقَانًا نصرًا (مدد) بِالْعُدْوَۃِ الدُّنْیَا شاطئ الوادی (ندی کا کنارہ)
اِلًّا وَّلَا ذِمَّۃً الالّ القرابۃ - والذمّۃ - العھد (الّ کے معنے رشتہ داری اور ذمّۃ کے معنے
عہد (قول و قرار) اَنّٰی یُؤْفَکُوْنَ کیف یکذّبون (کس طرح جھٹلاتے ہیں) ذٰلِکَ الدِّیْنُ القضا
حکم - قول فیصل) عَرَضًا غنیمۃ (کوئی لوٹ کا مال) اَلشُّقَّۃُ المسیر (چلنا - سفر) فَثَبَّطَھُمْ
حبسھم (اُس کو قید کرلیا) مَلْجَاً الحرز فی الجبل (پہاڑ میں محفوظ جگہ) اَوْ مَغٰرٰتٍ الاسراب
فی الارض المخفیۃ (خوفناک سرزمین میں بلیں اور بھٹ) اَوْ مُدَّخَلًا ماویٰ (جائے پناہ)
وَالْعٰمِلِیْنَ عَلَیْھَا السعاۃ (ہرکارے) نَسُوا اللّٰہَ ترکوا طاعۃ اللّٰہ (خدا کی فرمانبرداری ترک

کردی) فَنَسِیَهُمْ ترکھم من ثوابه وکرامة (خدا نے بھی اپنے ثواب دینے اور بخشش کا حصہ عطا کرنے سے اُن کو چھوڑ دیا) بِخَلَاقِهِمْ بدینھم (اپنے دین سے) اَلْمُعَذِّرُوْنَ اھل الاعذار (معذور لوگ) مَخْمَصَةٍ مجاعة (بھوکوں مرنا۔ قحط) غِلْظَةً شِدَّةً (سخت مزاجی) یُفْتَنُوْنَ یبتلون (بتلا کئے جاتے ہیں) عَزِیْزٌ شَدِیْدٌ (گراں) مَا عَنِتُّمْ مَاشقّ علیکم (جو بات تم پر گراں گزرتی ہے) اَقْضُوْا اِلَیَّ انھضوا الیّ (میری طرف اُٹھ چلو) وَلَا تُنْظِرُوْنِ تؤخرون (تاخیر میں نہ ڈالے جائیں گے) حَقَّتْ سبقت (پہلے گزر گیا) وَیَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا یاتیھا رزقھا حیث کانت (وہ جہاں بھی ہو وہیں اُس کی روزی آ جاتی ہے) مُنِیْبٍ المقبل الی طاعة اللہ (فرمانبرداری الٰہی کی طرف مائل ہونے والا) وَلَا یَلْتَفِتْ یتخلّف (پیچھے نہیں رہتا) تَعْثَوْا تسعوا (دوڑے پھرے) هَیْتَ لَكَ تھیّأت لك وکان یقرؤھا مھموزة (میں تیرے لئے آمادہ ہوں + اور رسول اللہ صلعم اس کو ہمزہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے) وَاَعْتَدَتْ ھیّأت (تیار کی، درست کی) عَلَى الْعَرْشِ السّریر (تخت پر) هٰذِهٖ سَبِیْلِیْ دعوتی (میرا بلانا۔ خدا کی طرف) اَلْمَثُلٰتُ ما اصاب القرون الماضیة من العذاب (گزشتہ قوموں کو جو عذاب پہنچا) اَلْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ السّر والعلانیة (پوشیدہ اور ظاہر) شَدِیْدُ الْمِحَالِ۔ شدید المکر والعداوة (سخت گرفت کرنے اور عداوت والا) عَلٰى تَخَوُّفٍ تنقص من اعمالھم (اپنے اعمال میں نقص رکھتے ہیں) وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ الھمھا (اُس کے دل میں ڈالا) وَاَضَلُّ سَبِیْلًا ابعد حجّة (از روئے حجّت کے راہ راست سے بہت دور ہٹا ہوا) قَبِیْلًا عیانًا (روبرو ظاہر ظہور) وَابْتَغِ بَیْنَ ذٰلِكَ سَبِیْلًا اطلب بین الاعلان والجھر وبین التخافت والخفض طریقًا لا جھرًا شدیدًا ولا خفضًا لا یسمع اذنیك (کھول کر اور زور سے پڑھنے اور زیر لب یا آہستہ آواز سے قرأت کرنے کے مابین ایک ایسا اوسط درجہ کا طریقہ ڈھونڈھو جو نہ سخت زور کی آواز ہو اور نہ اس قدر زیر لب کہ خود تیرے کان اُسے نہ سن سکیں) رُطَبًا جَنِیًّا طریًا (تر و تازہ) یَفْرُطَ یُعجّل (عجلت کرے) یَطْغٰى یَعْتَدِیْ (حد سے بڑھے) لَا تَظْمَؤُا لا تعطش (پیاسا نہ ہوگا) وَلَا تَضْحٰى لا یصیبك حرٌّ (تجھ کو دھوپ اور گرمی صدمہ نہ پہنچائے) رَبْوَةٍ المکان المرتفع (بلند ٹیکرا) ذَاتِ قَرَارٍ خصبٍ (سرسبز و شاداب) وَمَعِیْنٍ ماء ظاھر (صاف و پاک پانی) اُمَّتُكُمْ دینکم (تمہارا دین) تَبٰرَكَ تفاعل من البرکة (برکة سے باب تفاعل کا وزن ہے) كَرَّةً رجعة (واپسی) خَاوِیَةً سقط اعلاھا علی اسفلھا (گر کے اوپر تلے ہو گیا) فَلَهٗ خَیْرٌ ثواب (اُس کے لئے ایک ثواب ہے) یُبْلِسُ یئاس (مایوس ہو جائینگے) جُدَدٌ طرائق (راستے) صِرَاطِ الْجَحِیْمِ طریق النار (دوزخ

کا راستہ) وَقِفُوهُمْ حَبِسُوهُمْ (اُن کو نظر بند کر لیا) إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ محاسبون (اُن سے مواخذہ کیا جائے گا) مَالَكُمْ لَا تَنَاصَرُونَ تمانعون (باہم ایک دوسرے کو کیوں نہیں بچاتے مُسْتَسْلِمُونَ مُسْتَنْجِدُونَ (ایک دوسرے سے کمک چاہنے والے) وَهُوَ مُلِيمٌ - مسيئ مُذْنِبٌ (بدکار گنہگار) وَالْغَوْا فِيهِ عَيِّبُوهُ (اُسے عیب لگایا) فُصِّلَتْ بُيِّنَتْ (واضح کی گئی) مُهْطِعِينَ مُقْبِلِينَ (روبرو اور متوجہ ہونے والے) بُسَّتْ فُتَّتْ (پھٹ گئی) وَلَا يُنْزِفُونَ لا يقيئون كما يقيئ صاحب خمر الدنيا (وہ اس طرح قے نہ کرینگے جس طرح دنیا کے شراب خوار قے کیا کرتے ہیں) الْحِنْثِ الْعَظِيمِ الشرك (شرک) الْمُهَيْمِنُ الشَّاهِدُ (گواہ) الْعَزِيزُ المقتدر على ما يشاء (ہر چیز پر قدرت رکھنے والا جو چاہے کرے) الْحَكِيمُ المحكم لما اراد جس امر کا ارادہ کرے اُس کا حکم دینے والا) حُسْبَانٌ مُسَنَّدَةٌ نخل قيام (بہت سیدھا استادہ رہنے والا درخت) مِنْ فُطُورٍ تشقق (شگافیدہ ہونا) حَسِيرٌ - كليل - ضعيف (درماندہ - کمزور) لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا لا تخافون لله عظمة (خدا کی کسی عظمت سے نہیں ڈرتے) جَدُّ رَبِّنَا عظمته (خدا کی بزرگی) أَتَانَا الْيَقِينُ - موت. يَتَمَطّٰى يختال (اِتْرا کر چلنا ...) أَتْرَابًا - في سن واحد ثلاث وثلاثون سنة (سب ایک ہی عمر کے ہونگے یعنی ... کے) مَتَاعًا لَكُمْ منفعة (فائدہ) مُرْسَاهَا منتهاها (جائے انجام) مَمْنُونٌ ... (کمی کیا گیا)"

فصل

ابوبکر بن الانباری کا بیان ہے " صحابہؓ اور تابعینؒ نے بکثرت قرآن کے غریب اور مشکل الفاظ پر عرب جاہلیت کے اشعار سے دلیل پیش کی ہے - ایک بے علم گروہ نحوی لوگوں پر اس بات کا الزام رکھتا ہے کہ علمائے نحو قرآن کے مشکل اور غریب الفاظ کی تشریح کرنے میں اشعار عرب سے استناد کر کے گویا شعر کو قرآن کی اصل قرار دیتے ہیں اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس چیز کی مذمت قرآن و حدیث میں زور کے ساتھ کی گئی ہو وُہی شے قرآن کے اثبات فصاحت وبلاغت میں حجت قرار دیجا سکے ؟" ابن الانباری کہتا ہے " ہمارے مخالفین کا اعتراض اُس وقت بجا ہوتا جب کہ ہم فی الواقع اشعار عرب کو (معاذ اللہ) قرآن کا ماخذ اور اُس کی اصل قرار دیتے بلکہ ہم نے اشعار جاہلیت سے جہاں کہیں استناد اور استشہاد کیا ہے وہاں ہماری غرض قرآن کے غریب (کم استعمال ہونے والے) لفظ کے معانی بیان کرنا ہے - کیونکہ اللہ پاک

خود فرماتا ہے "إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا" اور ارشاد کرتا ہے "بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" یعنی ہم نے قرآن کو عربی بنایا اور عرب کی واضح زبانوں میں اس کو نازل کیا اور ابن عباسؓ کا قول ہے "الشعر دیوان العرب" اشعار اہل عرب کے علوم و زبان کا مجموعہ ہیں اس واسطے اگر ہم کو قرآن کے کسی لفظ کا مفہوم ٹھیک معلوم ہو سکے گا تو اس لحاظ سے کہ خداوند کریم نے اُس کو اہل عرب کی زبان میں نازل فرمایا ہے ہم خواہ مخواہ اسی زبان کے دیوان کی طرف رجوع لائیں گے اور اُس میں قرآن کے لفظ کا حل تلاش کرینگے۔" پھر ابن الانباری نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "اگر تم مجھ سے قرآن کے غریب الفاظ کی نسبت سوال کرنا چاہو تو اُسے اشعارِ عرب میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔" اور ابو عبید اپنی کتاب الفضائل میں بیان کرتا ہے "مجھے ہشیم نے بواسطہ حصین بن عبدالرحمٰن از عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ۔ ابن عباسؓ کی نسبت روایت کی ہے کہ "اُن سے قرآن کے معانی دریافت کئے جاتے تھے تو وہ اُن معانی کے بارہ میں شعر پڑھکر سنا دیتے تھے۔" ابو عبید کہتا ہے "یعنی ابن عباسؓ شعر کے ساتھ تفسیر قرآن کی درستی پر استشہاد کیا کرتے تھے۔" میں کہتا ہوں۔ ہم نے ابن عباسؓ سے اس طرح کی بافراط روایتیں سُنی ہیں اور اُن روایتوں میں سب سے بڑھکر پوری اور مکمل کے قریب قریب نافع بن الازرق کے سوالات کی روایت کی ہے جسکا کچھ حصہ ابن الانباری نے کتاب الوقف میں۔ اور کچھ حصہ طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں روایت کیا ہے۔ مجھ کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں بغرض فائدہ پہنچانے کے اس روایت کو اوّل سے آخر تک اِکٹھا بیان کر جاؤں اور وہ حسبِ ذیل ہے +

مجھ کو ابو عبداللہ محمد بن علی الصالحی نے اس طرح خبر دی کہ میں اُس کے روبرو اس روایت کو پڑھ کر سُنا رہا تھا۔ اور ابو عبداللہ نے اس کی سند ابی اسحٰق (روایت کی) التنوخی سے لی تھی۔ تنوخی۔ قاسم بن عساکر سے راوی تھا کہ ابن عساکر نے کہا "انباءنا (خبر دی ہمکو)" ابو المظفر محمد بن اسعد العراقی انباءنا ابو علی محمد بن سعید بن نبہان الکاتب۔ انبانا ابو علی بن شاذان۔ حدثنا ابو الحسین عبدالصمد ابن علی بن محمد بن مکرم۔ المعروف بابن الطستی۔ حدثنا۔ ابو سہل السرّی بن سہل الجندیسابوری۔ حدثنا یحییٰ بن ابی عبیدہ بحر بن فروخ المکّی۔ انباءنا سعد بن ابی سعید۔ انباءنا عیسٰی بن دأب۔ عن حمید الاعرج و۔ عبداللہ بن ابی بکر بن محمد۔ عن ابیہ۔ یعنی عبداللہ بن ابی بکر نے اپنے باپ ابی بکر سے یہ روایت کی ہے۔ "جس اثناء میں کہ عبداللہ بن عباسؓ خانہ کعبہ کے قریب بیٹھے ہوئے تھے لوگوں نے اُن کو چاروں جانب سے گھیر کر تفسیر قرآن کے متعلق سوالات کرنے شروع کر دیئے۔ یہ حالت دیکھکر نافع بن الازرق نے نجدۃ بن عویمر سے کہا "آؤ میرے ساتھ آؤ یہ شخص (ابن عباسؓ) جو اپنی

معلومات سے خارج اشیاء کے ساتھ قرآن کی تفسیر بیان کرنے کی جرأت کرتا ہے اُس کے پاس چلیں۔" وہ دونوں ابن عباسؓ کے قریب آئے اور اُنھوں نے کہا "ہم آپ سے کتاب اللہ کی کچھ باتیں دریافت کرنا چاہتے ہیں آپ ہم کو اُن کا مطلب سمجھائیں اور اُن کی جو تفسیر آپ بیان کریں اُس کی تصدیق کے لئے کلام عرب کی نظیر بھی دیتے جائیں اِس واسطے کہ خداوند کریم نے قرآن کو عرب کی واضح زبان میں اُتارا ہے"۔ابن عباسؓ نے اُن کو جواب دیا۔"جو تمہارے دل میں آئے مجھسے بے تکلّف دریافت کرو"۔ نافع نے کہا "قول باریتعالیٰ "عَنِ الْيَمِيْنِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِيْنَ" میں عِزِيْنَ کا مفہوم کیا ہے؟" ابن عباسؓ نے جواب دیا "العزون حلق الرفاق (عزون۔ساتھیوں اور ہم سفرلوگوں کے حلقہ بنا لینے اور گرد جمع ہوجانے کو کہتے ہیں) نافع۔"اہل عرب اِس بات سے آگاہ ہیں؟" ابن عباسؓ بیشک۔کیا تم نے عبید بن الابرص کا یہ شعر نہیں سُنا ہے؟ +

فجاؤا یھرعون الیہ حتیٰ ۔۔ یکونوا حول منبرہ عزینا

وہ اِس کی جانب دوڑتے ہوئے آئے تاکہ اُس کے منبر کے گرد حلقہ باندھ کر استادہ ہو جائیں

س[1] "وَابْتَغُوْا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ" کی تفسیر کیا ہے؟ ج۔وسیلہ بمعنے حاجت آیا ہے۔ س۔اہل عرب اِس کا استعمال جانتے ہیں؟ ج۔بیشک دیکھو عنترہ کا قول ہے۔

ان الرجال لھم الیكِ وسیلةً ۔۔ ان یاخذوكِ تکحلی وتخضبی

بیشک مردوں کو تیرے حاصل کرنے کی ایک حاجت ہے جس سے وہ تیری طرف جھکتے ہیں تو سرمہ اور مہندی لگا

س "شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" کی تفسیر کیا ہے؟ ج شِرعة۔بمعنے۔دین۔اور مِنهاج کے معنے طریق (راستہ) س۔اہل عرب کے کلام میں اِس کا ثبوت؟ ج ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کا قول۔ لقد نطق المامونُ بالصدقِ والھُدیٰ۔ وبَیَّنَ للاسلام دینا ومنھجا۔ بیشک مامون نے سچائی اور راستی کے ساتھ بات کہی۔اور اُس نے اسلام کا ایک حکم اور طریقہ واضح کیا + (اس شعر میں دینًا کی جگہ شرعًا کا لفظ ہونا چاہئے مگر چونکہ کتاب میں دینًا ہی لکھا تھا اِس لئے اُس میں تغیر نہیں کیا گیا۔(مترجم)

س قول تعالےٰ "اِذَا اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ" کے معنے کیا ہیں؟ ج اُس کی پختگی اور رسیدگی گدرایٹ

---

[1]۔آسانی کے لئے نافع بن الازرق کا نام لکھنا ترک کرکے ہم نے حرف س علامت سوال قائم کر دیا ہے اور ج سے ابن عباسؓ کا جواب مراد ہے۔ناظرین اِس بات کو ذہن نشین فرمالیں اور شبہ میں نہ پڑیں۔ مترجم عفی عنہ +

(تیاری - س - کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ ج ہاں - ایک شاعر کہتا ہے " اذا ما مَشَت وَسْطَ النساء تاوّدت + کَمَا اهتز غصن ناعم النبت یانعُ ؛ (ترجمہ) جس وقت وہ عورتوں کے جھرمٹ میں چلتی ہے تو اس طرح لچکتی ہے جیسے کوئی نرم و نازک تازہ اگی ہوئی شاخ کسی تیار اور گدرائے ہوئے پھل کے بوجھ سے جھک جاتی ہے +

س - قولہ تعالےٰ " وَرِیْشًا " کے معنے کیا ہیں ؟ ج - رِیْش - یہاں مال کے معنوں میں آیا ہے - س - اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج - ہاں - شاعر کہتا ہے - " فَرِشْنِی بخیرطال ماقد بَرَیْتَنِی ___ وَخَیْرُ الموالی من یَرِیْشُ ولا یَبْرِی + ترجمہ) مجھے کچھ مال دیکر مجھ سے بھلائی کر کیونکہ تو نے ایک عرصہ تک میرے ساتھ بُرائی کی اور مجھے مفلس رکھا ہے - اور اچھا دوست وہی ہوتا ہے جو نفع پہنچائے اور نقصان نہ دے +

س بتائیے قولہ تعالےٰ " یَکَادُ سَنَا بَرْقِہٖ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج سَنَا کے معنی ہیں روشنی - چمک - س - اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ - ج ہاں - ابوسفیان بن الحارث کا قول ہے - یدعو الی الحق لا یبغی بہ بدلا - یجلو لضوء سناہ داجی الظُّلَمِ + (ترجمہ) وہ حق کی طرف بلاتا ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں چاہتا - اُس کی روشنی کی چمک سے اندھیری راتیں روشن ہو جاتی ہیں +

س - قولہ تعالےٰ " لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ کَبَدٍ " کے معنیٰ کیا ہیں ؟ ج اعتدال اور استقامت - س - ثبوت ؟ ج لبید بن ربیعہ کا یہ قول - " یا عین ھلا بکیت اربد اذ قمنا وقام الخصوم فی کبدٍ

س - قولہ تعالےٰ " وَحَفَدَۃً " سے کیا مراد ہے ؟ ج بیٹوں کے بیٹے اور وہ مددگار ہیں - س - کیا اہل عرب اس معنیٰ سے واقف ہیں ؟ ج ہاں - شاعر کہتا ہے - حَفَدَ الولائد حولھن واسلمت - بِاَکُفِّھِنَّ اَزِمَّۃَ الاَجْمَالِ +

س - " وَحَنَانًا مِّنْ لَّدُنَّا " کا مدعا کیا ہے ؟ ج رحمۃً من عندنا (ہماری طرف سے خاص رحمت) س - کیا اہل عرب اس کو استعمال کرتے ہیں ؟ - ج ہاں - طرفۃ بن العبد کا قول ہے - ابا منذر افنیت فاستبق بعضنا - حنانیک بعض الشر اھون من بعض + (ترجمہ) ابا منذر! تو نے ہمکو مٹا ڈالا - اب ہم میں سے تھوڑے ہی لوگوں کو باقی رکھ - تیری مہربانی کی قسم ہے بعض بُرائی دوسری بُرائی کی نسبت آسان تر ہوتی ہے +

س - قولہ تعالےٰ " اَفَلَمْ یَیْاَسِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " کے کیا معنے ہیں ؟ ج اَفَلَمْ یَعْلَمْ (کیا انھوں نے نہیں جانا) بنی مالک کی زبان میں + س ثبوت - ج مالک بن عوف کا قول -

لقد یئس الاقوام انی انا ابنه ـ وان کنت عن ارض العشیرة نائیاً + ترجمہ) بے شک تمام قوموں نے اس بات کو جان لیا کہ میں ہی اُس کا فرزند ہوں ۔ اگرچہ اس حالت میں کنبہ کی سر زمین سے دور افتادہ ہوں +

س ۔ قولہ تعالیٰ " مَثْبُوْرًا " کے معنیٰ بتائیے ۔" ج ۔ ملعون اور نیکی سے روکا گیا ۔ س ۔ ثبوت ۔ ج ۔ عبداللہ بن الزالعبرای کا قول ۔ اذا ثانی الشیطان فی سنة النوم ومن مال میله مثبورًا +

س ۔ قولہ تعالیٰ " فَاَجَاءَهَا الْمَخَاضُ " کے معنیٰ کیا ہیں ؟ ج ۔ الجاءھا (پناہ لینے پر مجبور بنایا) س ثبوت ۔ ج حسّان بن ثابت کا قول ہے ۔ اذ شددنا شدة صادقةً ۔ فاجاناکم الی سفح الجبیل + ترجمہ) جس وقت ہم نے پوری طرح سے دباؤ ڈالا ۔ اسوقت تم کو مجبور بنا دیا کہ تم پہاڑ کی چوٹی پر پناہ لو +

س ۔ قولہ تعالیٰ " نَدِيًّا " سے کیا مراد ہے ؟ ج نادی ۔ مجلس کو کہتے ہیں ۔ س ۔ کیونکر؟ کیا اہل عرب اس کا استعمال کرتے ہیں ؟" ج کسی شاعر کا قول ہے ۔ یومان یوم مقامات واندیة ـ ویوم سیرالی الاعداء تادیب + (ترجمہ) دو دن ہیں ایک مقام کرنے اور مجلیس گرم کرنے کا اور دوسرا دن دشمنوں کی طرف کوچ کر کے چلنے کا +

س ۔ قولہ " اَثَاثًا وَّرِئْيًا " کیا ہے ؟ ج اثاث ۔ سامانِ خانہ ۔ اور رِئی ۔ پینے کی چیز ۔ س ۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں ! شاعر کہتا ہے ۔ کان علی الحمول غداة ولوا من الرئی الکریم من الاثاث + (ترجمہ) جس صبح کو اُن لوگوں نے پشت پھیری ہے تو گویا اُن کے باربرداری کے جانوروں پر عمدہ پینے کی چیزوں اور سامانوں میں سے بہت کچھ تھا ۔

س ۔ قولہ ۔ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا " کیا ہے ؟ ج قاع بمعنےٰ املس (چکنا) اور ۔ صفصف بمعنیٰ مستوی (ہموار) س ۔ کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج بیشک ۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ؟ بملمومة شهباء لو قذ فوا بها ـ شماریخ من رضوی اذن عاد صفصفاً
( )

س ۔ بتائیے ۔ قولہ تعالیٰ " وَاَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى " کی تفسیر کیا ہے ؟ ج یعنی تم اُس میں دھوپ کی تیزی سے پسینہ پسینہ نہ ہو گے ۔" س اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے ؟ ج دیکھو شاعر کہتا ہے ۔ رأت رجلاً اما اذا الشمس عارضت ـ فیضحی واما بالعشی فیخصر + ( )

س ۔ آپ بتائیے قولہ تعالیٰ " لَهٗ خُوَارٌ " کی تفسیر کیا ہے ؟ ج ۔ صیاح (چیخ ۔ بانگ گاؤ)

س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج۔ شاعر کہتا ہے۔ کانّ بنی معاویۃ بن بکیر۔ الی الاسلام صائحۃ تخور + (ترجمہ) گویا کہ معاویۃ بن بکر کے بیٹے۔ اسلام کی جانب +

س "قولہ تعالےٰ" وَلَا تَنِیَا فِیْ ذِکْرِیْ "سے کیا مطلب ہے ؟ ج لا تضعفا عن امری (میرے حکم کی بجا آوری سے کمزوری کا اظہار نہ کرو) س۔ کیا اہل عرب اس کا استعمال سمجھتے ہیں؟ ج کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے۔ انی وجدك ما ونیت ولم ازل۔ ابغی الفکاك له بکل سبیل + (ترجمہ) تیری کوشش کی قسم ہے کہ میں ہرگز پست حوصلہ نہیں ہوا ہوں اور برابر اُس کے واگزار کرانے کی ہر ایک طریق پر خواہش رکھتا ہوں +

س قولہ تعالےٰ "اَلْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ" سے کیا مراد ہے ؟ ج قانع وہ ہے کہ جو کچھ ملے اُسی پر بس کر کے بیٹھ رہے اور معتر اُس کو کہتے ہیں جو در بدر مارا پھرے۔ س۔ اہل عرب نے اس کو کہاں استعمال کیا ہے ؟ ج۔ دیکھو شاعر کہتا ہے۔ "علی مکثریھم حق معتر بابھم وعند المقلین السماحۃ والبذل +" (ترجمہ) اُن کے بکثرت دولت رکھنے والوں پر اُس کا بھی حق ہے جو اُن کے دروازہ پر (مانگنے) آئے۔ اور کم دولت مند لوگوں کے لئے مروت اور عطاء (بخشش) ہونی چاہئے +

س۔ قولہ تعالےٰ "وَقَصْرٍ مَّشِیْدٍ" سے کیا مفہوم سمجھ میں آتا ہے ؟ ج چونہ گچ اور پختہ اینٹوں سے چنا ہوا " س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ ج تم نے عدی بن زید کا یہ قول نہیں سنا۔ شادہ مرمراً وجللہ کلساً۔ فللطیر فی ذراہ وکور + اُسنے اُس محل کو سنگ مرمر سے چن کر بلند کیا اور اوپر سے کلس چڑھا کے خوشنما بنایا۔ اور اب اسی محل کے کنگروں میں چڑیوں کے آشیانے ہیں + یعنی بنانے والے نہ رہے اور مکان ایسا ویران ہوا کہ اُس میں پرندوں کا مسکن رہتا ہے +

س قولہ تعالےٰ "شُوَاظٌ" کے کیا معنے ہیں ؟ ج وہ آگ کا شعلہ جس میں دھواں نہیں ہوتا۔ س۔ اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج۔ بیشک۔ امیۃ بن ابی الصّلت کا قول ہے یظل یشب کیرا بعد کیر۔ وینفخ دائباً لھب الشواظ +

س قولہ تعالےٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" سے کیا مراد ہے ؟" ج یہ کہ اہل ایمان کامیاب اور خوش نصیب ہوتے " س۔ اہل عرب کا استعمال ؟ ج لبید بن ربیعہ کا قول۔ "فاعقلی ان کنت لما تعقلی ۔۔ ولقد افلح من کان عقل +

س قولہ تعالےٰ "یُؤَیِّدُ بِنَصْرِہٖ مَنْ یَّشَاءُ" کی تفسیر کیا ہے ؟۔ ج جس کو چاہتا ہے قوت دیتا ہے۔ س کیا اس کو اہل عرب جانتے ہیں ؟ ج ہاں۔ حسان بن ثابت کہتا ہے۔

بِرِجَالٍ اسمُوا امثالهم - ایّدَّ جبریل نصرًا فَنَزَل + (ترجمہ) ایسے لوگوں کے ساتھ کہ تم ہرگز اُن کی مانند نہیں ہو۔ جبریل کو مدد کرنے کی قوت دیگئی اور وہ نازل ہوئے +

س قولِ تعالےٰ " وَنُحَاسٌ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج وہ دھواں جس میں آگ کا شعلہ نہ ہو۔ س کیا عَرَب اِس کو جانتے ہیں ؟ ج بیشک شاعر کا قول ہے۔ "یضئ کضوءِ السراج السلیط۔ لَم یجعل اللہ فیہ نُحَاساً +"

س قولِ تعالےٰ " اَمْشَاجٍ " کی تفسیر کیا ہے ؟ ج مرد اور عورت کے پانی (نطفہ) کا رحِم کے اندر پڑتے ہی باہم آمیز ہو جانا۔" س کیا اہلِ عَرَب اِس معنیٰ سے واقف ہیں ؟ ج ہاں دیکھو ابی ذویب کہتا ہے۔ "کان الریش والفوق منہ - خلال النَّصل خالطہ مشیجٌ +

(ترجمہ) گویا کہ اُس تیر کے پَر اور اُس کی چٹکی دونوں پیکان کے اندر اِس طرح پیوست ہوگئے اور ملگئے ہیں جیسے مَرد اور زن کے نطفے باہم ملجا تے ہیں +

س قولِ تعالےٰ " وَفُوْمِهَا " سے کیا مراد ہے ؟ ج گیہوں۔ س اہلِ عَرَب اِس کو کس طرح جانتے ہیں ؟ ج دیکھو ابو مُحجَن ثقفی کا قول۔ قد کنت احسبنی کأغنیٰ واحدٍ - قدم المدینہ من زراعۃ فُوْمٍ +"

س قولِ تعالےٰ " وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ " سے کیا مراد ہے ؟۔ ج سُمود کے معنے لہو اور باطل (کھیل کود فضولیات) کے ہیں۔ س اہلِ عَرَب اِس کو جانتے ہیں ؟ ج بیشک کیا تم نے ہزیلہ بنت بکر کا قول نہیں سنا وہ قوم عاد کو روتی ہوئی کہتی ہے " لیت عاداً قبلوا الحق ولم یبدوا جحودا - قیل قم فانظر الیہم - ثم دع عنک السمودا (ترجمہ) کاش قوم عاد حق کو قبول کرلیتی اور جان بوجھکر سرکشی کے باعث انکار نہ کرتی۔ کہا گیا ہے کہ اُٹھ اور اُن کی حالت دیکھکر پھر اپنی فضولیات کو ترک کر دے +

س قولِ تعالےٰ " لَا فِیْھَا غَوْلٌ " کی تفسیر کیا ہے ؟ ج یہ کہ اُس میں ایسی بدبو اور بد مزگی نہیں جیسی دنیاوی شراب میں ہوتی ہے۔" س۔ اہلِ عَرَب بھی اِس بات کو جانتے ہیں ؟ ج ۔ضرور۔ امرئ القیس کا قول ہے۔" ربّ کاس شربتَ لا غَولَ فیھا - وسقیت الندیم منھا مزاجا +

س قولِ تعالےٰ " وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ " سے کیا مراد ہے ؟ ج اِتِّسَاق بمعنے اجتماع آیا ہے (اجتماع امرانِ) س اہلِ عَرَب نے اِسے کیونکر استعمال کیا ہے ؟ ج۔ طرفۃ بن العبد کہتا ہے۔ ان لنا قلائصاً نقانقا - مستوسقات لم یجدن سائقاً +

س قولِ تعالےٰ " وَھُمْ فِیْھَا خَالِدُوْنَ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج اُسی میں رہینگے اور وہاں سے

کبھی نہ نکلینگے۔ س اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں عدی بن زید کا قول ہے ۔ " فھل من خالدٍ امّا ھلکنا ـــ وھل بالموت یا للناس عارٌ " + (ترجمہ) اگر ہم ہلاک ہو جائیں تو اے قوم! کیا کوئی ہمیشہ رہنے والا ہے ؟ ۔ اور اے لوگو کیا مرنے میں بھی کچھ شرم ہے ؟ +

س قولہ تعالےٰ " وَجِفَانٍ کَالْجَوَابِ " سے کیا مراد ہے ؟ ج مثل کشادہ حوضوں کے۔

س کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ ج ہاں ۔ طرفہ بن العبد کہتا ہے ۔

کالجوابی لاتنی مترعۃ ـــ بقریٰ الاضیافِ او للمختصا +

س قولہ تعالےٰ " فَیَطْمَعَ الَّذِیْ فِیْ قَلْبِہٖ مَرَضٌ " کے کیا معنٰی ہیں ؟ ج بدچلنی اور بدکاری ۔ س کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ " ج بیشک ۔ اعشٰی کہتا ہے ۔ حافظٍ للفرجِ راضٍ بالتقیٰ ۔ لیس ممّن قلبۃ فیہ مَرَضٌ + (ترجمہ) اپنی شرمگاہ کو محفوظ رکھنے والا اور پرہیزگاری میں خوش رہنے والا ۔ اُس شخص کی طرح ہرگز نہیں جس کے دل میں بدچلنی کا شوق ہے +

س مجھکو قولہ تعالےٰ " مِنْ طِیْنٍ لَازِبٍ " کے معنے بتائے ۔ ج چپکنے والی مٹی ۔ س " اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ " ج ہاں ۔ نابغہ کا قول ہے ۔ " فلا تحسبون الخیر لا شرّ بعدہٗ ـــ ولا تحسبون الشرّ ضربۃ لازبٍ " (ترجمہ) تم نیکی کو ہرگز ایسی چیز نہ سمجھو کہ اس کے بعد بدی ہو ہی نہیں ۔ اور شرارت و بدی کو چپکنے والی مٹی کی مار نہ خیال کرو (یعنی ایسی چوٹ جس کا داغ ہی نہ مٹے +

س قولہ تعالےٰ " اَنْدَادًا " کے کیا معنے ہیں ؟ ج مثل اور مانند لوگ ۔ س ۔ اہل عرب اس کی نسبت کیا کہتے ہیں ؟ ۔ ج لبید بن ربیعۃ کا قول ہے " احمد اللہ فلا ندلّہ بیدیہ الخیر ما شاء فعل " (ترجمہ) میں اُس خدا کی حمد کرتا ہوں جسکا کوئی مثل و نظیر نہیں ۔ اُس کے ہاتھوں میں بہتری ہے وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے +

س قولہ تعالےٰ " لَشَوْبًا مِّنْ حَمِیْمٍ " کے معنے بتائیے " ج گرم پانی اور پیپ لہو کا ملا ہوا مرکب ۔ س اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ " ج ہاں ۔ شاعر کہتا ہے " تلک المکارم لا قعبان من لبنٍ ـــ شیبًا بماءٍ فعادا بعد ابوالا " (ترجمہ) یہ خوش اخلاقیاں ہیں اور دو پانی ملے ہوئے دودھ کے پیالے نہیں جو پینے کے بعد فوراً پیشاب بنجاتے ہیں +

س قولہ تعالےٰ " عَجِّلْ لَّنَا قِطَّنَا " سے کیا مراد ہے ؟ ج قِطّ کے معنے جزاء (بدلہ) کے ہیں ۔ س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ۔ ج بیشک ۔ تم نے اعشٰی کا قول نہیں سنا ۔

" دكا الملاك النعمان يوم لقيتهم — بنعمته يعطے القطوط و يطلق "

س قولہ تعالے " مِنْ حَمَاءٍ مَّسْنُوْنٍ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج حماء کے معنے سیاہ مٹی - اور مسنون کے معنے صورت گری کی ہوئی - س اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج بیشک - حمزة بن عبدالمطلب کا قول ہے - " اَغَرَّ کَاَنَّ البدر سنة وجهه — جلی الغیم عنه ضوؤه فتبددا " (ترجمہ) ایسا تابان کہ گویا پورا چاند اُس کے چہرہ کی تصویر ہے - جس کی روشنی نے اپنے تابناک ٹکڑے کے سامنے سے ابر کا پردہ پارہ کردیا ہے اور وہ اپنی چمک پھیلا کر ابر کو منتشر کررہا ہے +

س قولہ تعالے " اَلْبَائِسَ الْفَقِیْرَ " سے کیا مراد ہے ؟ - ج بائس ایسے تنگدست کو کہتے ہیں جس کو پریشاں حالی کی وجہ سے کوئی چیز نصیب نہ ہوتی ہو - س اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج - بیشک - طرفة کا قول ہے -

یغشاهم البائس المدقع والضیف وجار مجاور جنب + "

س قولہ تعالے " ماءً غَدَقًا " کے معانی بتائیے - ج بہت سا بہنے والا پانی - س اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں - شاعر کہتا ہے - "

تدنی کرادیس ملتفا حدائقها — کالنبت جادت بها انهارها غدقا

س قولہ تعالے " بِشِهَابٍ قَبَسٍ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج شعلة من نار یقتبس منه ۱۲ آگ کا شعلہ جس سے بہت سی آگ جلا سکتے ہیں - س - اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں - طرفة کہتا ہے

همّ عرانی فبتّ ادفعه ∴ دون سهادی کشعلة القبس

س قولہ تعالے " عَذَابٌ اَلِیْمٌ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج اَلِیْمٌ بمعنے دُکھ دینے والا س - اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں - شاعر کہتا ہے - نام من کان خلیاً من الم وبقیت اللیل طولاً لم انم + یعنی جو شخص دُکھ سے خالی تھا وہ تو سوگیا اور میں تمام رات نہ سویا

س قولہ تعالے " وَقَفَّیْنَا عَلٰۤی اٰثَارِهِمْ " سے کیا مراد ہے ؟ ج ہم نے انبیاً کے نقش قدم کی پیروی کرائی - یعنی اُسی انداز پر اُس کو مبعوث کیا (بھیجا) س کیا اہل عرب بھی اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں - عدی بن زید کا قول ہے -

یوم قفّت عیرهم من عیننا ∴ واحتمال الحیّ فی الصبح فلق

س قولہ تعالے " اِذَا تَرَدّٰی " کے کیا معنے ہیں ؟ ج جب کہ وہ مرگیا اور دوزخ کی آگ میں ڈھکیل دیا گیا " س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج بیشک - عدی بن زید کہتا ہے - خطفته منیّة فتردّی + وهو فی الملک یامل التعمیرا - "

س قولہ تعالےٰ "فی جَنّٰتٍ وَّنَھَرٍ" کے کیا معنے ہیں - ج نھرا بمعنے کشائش آیا ہے
س کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ ج ہاں - لبید بن ربیعہ کا قول ہے - "ملکت بھا کفی فانھرت فتقھا ؛ یری قائمٌ من دونھا ما وراءھا"

س قولہ تعالےٰ "وَضَعَھَا لِلْاَنَامِ" کے معنے بتلایئے - ج انام بمعنے خلق - س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج - ہاں - لبید کا قول ہے - فان تسألینا مم نحن فاننا عصافیر من ھذا الانام المسحّر + (ترجمہ) اگر تم ہم سے دریافت کرتے ہو کہ ہم کن لوگوں میں سے ہیں تو جان رکھو کہ ہم اسی مطیع مخلوق کی چڑیاں ہیں +

س قولہ تعالےٰ "اَنْ لَّنْ یَّحُوْرَ" کے معنے بتایئے - ج حبش کی زبان میں اس کے معنے یہ ہیں کہ "ہرگز نہ رجوع کرے گا (کبھی واپس نہ آئے گا) س کیا اہل عرب اس مفہوم سے واقف ہیں ؟ - ج ہاں - شاعر کہتا ہے - وما المرء الا کالشہاب وضوءہ - یحور رماداً بعد اذھو ساطعٌ " یعنی انسان کی مثال ایسی ہے جیسے ٹوٹنے والے تارے کی حالت اور اس کی چمک کہ وہ ناگہاں چمک دکھاکر پھر خاک ہو جاتا اور کبھی واپس نہیں آتا +

س بتلایئے قولہ تعالےٰ "ذٰلِکَ اَدْنٰٓی اَلَّا تَعُوْلُوْا" سے کیا مدعا ہے ؟ ج یہ اس بات کے لئے زیادہ مناسب ہے کہ تم میَل (انصاف سے ہٹنے کی خواہش) نہ کرو - س - کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج کیوں نہیں - ایک شاعر کہتا ہے - انا تبعنا رسول اللہِ واطرحوا - قول النبیّ وعالوا فی الموازین + یعنی ہم نے رسول اللہ کی پیروی کی اور اُن لوگوں نے نبیؐ کے قول کو ترک کر کے تول ناپ میں بددیانتی اختیار کی (یعنی راہِ حق سے ہٹ گئے +

س بتایئے قولہ تعالےٰ "وَھُوَ مُلِیْمٌ" کے کیا معنے ہیں ؟" ج برائی کرنے والا گنہگار - س کیا اہل عرب اس کو مانتے ہیں ؟ ج بیشک - امیّۃ بن ابی الصلت کا قول ہے - بریٔ من الآفات لیس لھا باھل — ولکن المسیٔ ھو المُلیمُ + (ترجمہ) آفات سے بری شخص ملامت کا سزاوار نہیں - مگر ہاں بدکار شخص قابلِ ملامت ہے اور گنہگار +

س بتایئے قولہ تعالےٰ "اِذْ تَحُسُّوْنَھُمْ بِاِذْنِہٖ" سے کیا مدعا ہے ؟ ج یہ کہ اُن کو قتل کرتے ہیں " س اہلِ عرب اس سے کہاں تک واقف ہیں ؟ - ج کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سُنا ہے - ومنّا الذی لاقے بسیف محمدٍ — فحسّ بہ الاعداء عرض العساکر (ترجمہ) اور ہم میں سے وہ شخص بھی تھا جس نے محمدؐ کی تلوار کی آنچ سہی - پھر اُس کو دشمنوں نے فوجوں کے عرض میں (وسط میں) گھسکر قتل کیا +

س بتایئے قولہ تعالےٰ "مَا اَلْفَيْنَا" کے کیا معنے ہیں ؟" ج یعنی - وَجَدْنَا (ہم نے پایا)
س - کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ ج تم نے نابغہ ذبیانی کا قول نہیں سُنا فَحَسَبُوْهُ فَاَلْفَوْهُ کما زعمت ـــ تسعًا و تسعین لم تنقص ولم تزد + " پھر انھوں نے اُس کا حساب لگایا تو اُسے ویسا ہی پایا جیساکہ اُس نے کہا تھا - پورے ننانوے جس میں نہ کوئی کمی تھی اور نہ زیادتی +

س قولہ تعالےٰ " بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ " سے کیا مراد ہے ؟ - ج بَأْسَاء کے معنے سرسبزی اور پیداوار کا سال - اور ضَرَّاء کے معنے تنگسالی اور قحط کے ہیں - س اہل عرب بھی اس امر سے آگاہ ہیں ؟ ج - ضرور - زید بن عمرو کا قول تم نے نہیں سُنا ؟ - " ان الالٰہ عزیزٌ واسعٌ حکمٌ ـــ بکفّه الضرّ والباساء والنعم + " بیشک خدا عزت والا وسعت دینے والا اور حکم ہے - اُسی کے ہاتھ میں تنگسالی - اور فراخسالی اور نعمتیں ہیں +

س قولہ تعالےٰ " رَمْزًا " سے کیا مراد ہے ؟ ج ہاتھ سے اشارہ اور سر سے ایماء کرنا -
س - کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ ج - بیشک - ایک شاعر کہتا ہے :

مَا فِی السماء من الرحمٰنِ مرتمزٍ ؏ الا الیه وما فی الارض من وزرٍ +

س بتایئے قولہ تعالےٰ " فَقَدْ فَازَ " سے کیا مراد ہے ؟ " ج خوش وقت ہُوا اور نجات پائی
س اہل عرب اس کو کس طرح جانتے ہیں ؟ ج عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے - "

وَعسیٰ اَنْ افوز ثمّت القیٰ ؏ حجّة اتقی بھا الفتانا +"

س قولہ تعالےٰ " اَلْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ " کے معنے بتایئے ؟ " ج بار کی ہوئی اور بھری ہوئی کشتی - س - کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں ؟ ج لبید بن الابرص کہتا ہے "

شَحَنَّا ارضھم بالخیل حتّیٰ ؏ ترکناھم اذل من الصراط +
(بھر دیا)

س قولہ تعالےٰ " سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ " کے مفہوم سے آگاہ کیجئے " عَدْلٍ (مُسَاوِی) (برابر)
س کیا اہل عرب اس سے آگاہ ہیں ؟ " ج ضرور - سنو شاعر کہتا ہے "

تَلاقینا فقاضینا سواءٍ ؏ ولٰکن جرّ عن حالٍ بحالٍ +"
(بعدلا)

س قولہ تعالےٰ " زَنِيْمٍ " کے کیا معنے ہیں ؟ - ج وَلَدُ الزِّنَا (کا بچہ) س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ " ج کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سُنا - "

زنیمٌ تداعته الرجالُ زیادةً ؏ کما زید فی عرض الادیم الاکارع +"

س قولہ تعالےٰ " طَرَائِقَ قِدَدًا " کے معنے بتایئے " ج ہرطرف سے کٹے ہوئے راستے
(جدا شدہ)
س کیا اہل عرب بھی اس سے واقف ہیں ؟ ج ضرور - کیا تم نے قولِ شاعر نہیں سُنا "

وَلَقَدْ قُلْتُ وَزِيلٌ حَاسِرًا ۔۔ يَوْمَ وَلَّتْ خَيْلُ زَيْدٍ قِدَدًا ؎

س قولِ تعالےٰ "بِرَبِّ الْفَلَقِ" کے معنے بتائیے ؟ ج صبح جس وقت وہ رات کی تاریکی سے الگ پھٹتی ہے ۔ س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں ۔ زہیر بن ابی اسلمی کا قول ہے ۔ "الفارج الہم مسدولا عساکرہ ۔ کما یفرج غم الظلمۃ الفلق" ؎

س قولِ تعالےٰ "خَلَاق" کے کیا معنے ہیں ؟ ج بہرہ ۔ (حصہ) س اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں ۔ تم نے امیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا ۔ ؟

"یدعون بالویل فیھا لا خلاق لھم ۔ الا سرابیل من قطر واغلال" ؎

س قولِ تعالےٰ "كُلٌّ لَّهٗ قَانِتُوْنَ" کے معنے کیا ہیں ؟ ج سب اس کے مقر ہیں (اقرار کرنے والے ہیں) س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ضرور ۔ عدی بن زید کا قول ہے ۔ "قانتا للہ یرجو عفوہ ۔ یوم لا یکفر عبد ما ادخر" ؎

س قولِ تعالےٰ "جَدُّ رَبِّنَا" کے کیا معنے ہیں ؟ ج ہمارے پروردگار کی عظمت (بڑائی) س کیا اہل عرب اس معنے سے باخبر ہیں ؟ ج ہاں ۔ تم نے امیۃ بن ابی الصلت کا قول نہیں سنا ؟ "لک الحمد والنعماء والملک ربنا ۔ فلا شیئ اعلیٰ منک جدا وامجدا" ؎

س قولِ تعالےٰ "جُنَفًا" کے کیا معنے ہیں ؟ ج وصیت میں بیجا سختی اور بددیانتی کرنا ۔ س اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں ۔ عدی بن زید کا قول ہے ۔

"وامک یا نعمان فی اخواتھا ۔ تاتین ما یاتینہ جنفا" ؎

س قولِ تعالےٰ "حَمِيمٍ آنٍ" کے کیا معنے ہیں ؟ ج آنی وہ چیز ہے جس کی پختگی اور گرمی مکمل ہوگئی ہو ۔ یعنی بالکل جوش کھایا ہوا اور پکا ہوا گرم پانی س کیا اہل عرب اس بات سے آگاہ ہیں ؟ ج بیشک ۔ کیا تم نے نابغۃ ذبیانی کا قول نہیں سنا ؟

"ویخضب لحیۃ غدرت وخانت ۔ باحمی من نجیع الخوف آن" ؎

س قولِ تعالےٰ "سَلَقُوْكُمْ بِاَلْسِنَةٍ حِدَادٍ" سے کیا مراد ہے ؟ ج زبان سے طعن کرنا (بولیاں مارنا) س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں ۔ کیا تم نے اعشیٰ کا قول نہیں سنا ہے ؟ "فیھم الخصب والسماحۃ والنجدۃ ۔ فیھم والخاطب المسلاق" ؎

س قولِ تعالےٰ "وَاَكْدٰى" کے کیا معنے ہیں ؟ ج یہ کہ خود ہی احسان جتا کر اپنی دی ہوئی چیز اور بخشش کو مکدر بنا دیا ۔ س کیا اہل عرب اس کو جانتے ہیں ؟ ج ہاں ۔ کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا "اعطی قلیلا ثم اکدی منہ ۔ ومن ینشر المعروف فی الناس یحمد" ؎

س قولِ تعالےٰ "لَا وَزَرَ" کے معنے کیا ہیں ؟ ج جائے پناہ نہیں ۔ (وزر بمعنی جائے پناہ)

س۔ کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟ ج بیشک۔ کیا تم نے عمرو بن کلثوم کا یہ قول نہیں سُنا۔ "لَعَمْرُكَ مَا إِنْ لَهُ صَخْرَةٌ ۔ لَعَمْرُكَ مَا إِنْ لَهُ مِنْ وَزَرْ" تیری زندگی کی قسم ہے کہ اس کے لئے کوئی سخت پتھر (مصیبت) نہیں اور تیری جان کی قسم اُس کے لئے کوئی جائے پناہ نہیں +

س قولہ تعالےٰ "قضیٰ نحبَهُ" کے کیا معنیٰ ہیں؟" ج اَجَل۔ وہ زندگی کی مدت جو اس کے لئے مقدر کی گئی تھی۔ دیکھو لبید بن ربیعۃ کا قول ہے "الا تسألان المرءَ ماذا یحاولُ أنحبٌ فیقضیٰ ام ضلالٌ وباطلُ +" تم دونوں انسان سے کیوں نہیں دریافت کرتے ہو کہ وہ کیا ارادہ رکھتا ہے۔ آیا اجل مقدر کا تاکہ اُسے تمام کرے۔ یا گمراہی اور باطل کا +

س قولہ تعالےٰ "ذُوْ مِرَّةٍ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ ج ذو شدّۃٍ فی اَمْرِ اللہ (خدا کے حکم میں سختی کرنے والا) فرشتہ کی صفت ہے" نابغہ ذبیانی کا قول ہے "وھنا قوی ذی مِرّۃٍ حازمٍ" اور اس مقام پر ایک صاحب طاقت بڑا زور والا اور زیرک ہے +

س قولہ تعالےٰ "اَلْمُعْصِرَاتِ" کے معنے بتائیے؟ ج ابر کے ٹکڑے جن میں سے ایک دوسرے کو دبا کر نچوڑتا ہے اور دباؤ میں آنے والے پارہ ابر سے پانی برسنا شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے "تجربھا الارواح من بین شَمْألٍ ۔ وبین صباھا المعصرات الدّوامسُ" ہوائیں اُن کو (ابر کو) کشاں کشاں جانب شمال سے لے چلتی ہیں اور اُن کی پوربی ہَوا کے مابین سیاہ رنگ کی۔ نچڑنے والی بدلیاں ہوتی ہیں +

س قولہ تعالےٰ "سَنَشُدُّ عَضُدَكَ" کی تفسیر کیا ہے؟" ج عَضُدَ کے معنے ہیں مدد دینے والا اور یاور۔ چنانچہ نابغہ کا قول ہے "فی ذمۃ من ابی قابوس منقذۃٍ ۔ للخائفین ومن لیست لہ عَضُدُ" وہ شخص ابی قابوس کے سایہ امن میں ہے ایسا سایہ امن جو ڈرے ہوئے لوگوں کو نجات دینے والا۔ اور ایسے لوگوں کا مددگار جن کا کوئی دست و بازو نہیں ہوتا +

س قولہ تعالےٰ "فِی الْغَابِرِیْنَ" کے معانی کیا ہیں؟" ج باقی رہنے والے لوگوں میں عُبید بن الابرص کہتا ہے "ذھبوا وخلفنی المخلّف فیھم ۔ فکانّنی فی الغابرین غریبُ" وہ سب لوگ چلے گئے اور اُن میں میں ہی پس ماندہ رکھا گیا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ میں ہی باقی رہے ہوئے لوگوں میں غریب (اجنبی) ہوں +

س قولہ تعالےٰ "فَلَا تَأْسَ" کے کیا معنے ہیں؟" ج رنج نہ کرو۔ امرئ القیس کا قول ہے "وقوفاً بھا صحبی علیّ مطیھم ۔ یقولون لا تھلِكْ اَسًی وَ تَجَمَّلِ" اُس مقام میں میرے ساتھی لوگ میرے قریب اپنی سواریاں کھڑی کر کے کہتے ہیں کہ تو رنج سے جان نہ دے

اور صبر و تحمل سے کام لے +"

س قولہ تعالےٰ " یَصۡدِفُوۡنَ " سے کیا مراد ہے ؟ ج یہ کہ حق کی جانب سے روگردانی کرتے ہیں۔ کیا تم نے ابی سفیان کا قول نہیں سُنا ؟ " عَجِبۡتُ لِحِلۡمِ اللہ فینا وقد بدا لہ صدفنا عن کل حقٍّ منزّلِ +" مجھکو اپنے بارہ میں خدا کی درگزر پر تعجب آتا ہے حالانکہ اُسپر ہمارا ہر ایک نازل کئے گئے امر حق سے روگردانی کرنا ظاہر ہوگیا +

س قولہ تعالےٰ " اَنۡ تُبۡسَلَ " سے کیا مراد ہے ؟ ج یہ کہ قید کیا جائے (گرفتار ہو) زہیر کہتا ہے " وفارقتك برھن لا فكاك لها ۔ یوم الوداع فقلبی مُبۡسَلٌ غَلَقًا +"

س قولہ تعالےٰ " فَلَمَّآ اَفَلَتۡ " سے کیا مراد ہے ؟ ج جب کہ آسمان کے وسط سے آفتاب کا زوال ہوا۔ کیا تم نے کعب بن مالک کا قول نہیں سنا ہے۔؟ "

نتغیّب القمر المنیر لفقدہ + والشمس قد کسفت وکادت تأفل +"

س قولہ تعالےٰ " کَالصَّرِیۡمِ " سے کیا مراد ہے ؟ ج جاننے والا۔ شاعر کہتا ہے "
غدت علیه غدوة فوجدته + تعوداً لدیه بالصّرایم عواذلُهٗ "

س قولہ تعالےٰ " تَفۡتَؤُا " کے کیا معنیٰ ہیں ؟ ج لا تزال (تو ہمیشہ یونہی رہے گی) شاعر کا قول ہے " لعمرك ما تفتاء تذکر خالداً ۔ وقد غاله ما غال من قبل تبّع +" تو ہمیشہ یونہی خالد کو یاد کرتا رہے گا۔ حالانکہ اُسپر بھی وہی ناگہانی آفت نازل ہوئی ہے جو اُس سے پہلے تبع پر نازل ہوئی تھی +

س قولہ تعالےٰ " خَشۡیَةَ اِمۡلَاقٍ " سے کیا مراد ہے ؟ ج فقر (تنگدستی) کے ڈر سے۔ شاعر کا قول ہے " وانّی علی الاملاقِ یا قوم ماجدٌ ۔ اعدّ لاضیافی الشواءِ المصهّبا +" اے قوم میں باوجود اپنی تنگدستی کے صاحب کرم ہوں۔ اور اپنے مہمانوں کے لئے نیم بریاں گوشت حاضر کرتا ہوں۔ یا دُھوپ میں پکایا ہؤا گوشت اُن کو کھلاتا ہوں +

س قولہ تعالےٰ " حَدَآئِقَ " کے کیا معنیٰ ہیں ؟ ج باغات۔ چمن اور کیاریاں۔ دیکھو شاعر کہتا ہے " بلادٌ سقاها الله اما سهولها ۔ فقضبٌ و درمغدقٌ و حدائقٌ +"

س قولہ تعالےٰ " مُقِیۡتًا " کے کیا معنے ہیں ؟ ج صاحب قدرت۔ قدرت رکھنے والا اصیحة الانصاری کا قول ہے " وذی ضغن کففت النفس عنه ۔ وکنت علی مساءته مقیتا " میں نے دشمن کی طرف سے اپنی طبیعت روک لی۔ حالانکہ میں اُس سے بدسلوکی کرنے پر قدرت رکھتا تھا +"

س قولہ تعالےٰ " وَلَا یَئُوۡدُهٗ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج اُس پر گراں نہیں ہوتا (اُسے

بوجہ نہیں معلوم ویتا) شاعر کہتا ہے " یعطی المئین ولا یؤدہ حملہا ۔ محض الضرائب ماجد الاخلاق "

س قولہ تعالےٰ " سَرِیًّا " سے کیا مراد ہے ؟ " ج چھوٹی نہر (ندی نالہ) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سُنا ہے ؟ ۔ سہل الخلیقۃ ماجدٌ ذونائلٍ ۔ مثل السری تمدّہ الانہار "

س قولہ تعالےٰ " کَأْسًا دِهَاقًا " سے کیا مراد ہے ؟ " ج بھرا ہوا پیالہ ۔ شاعر کہتا ہے " اتانا عامر یرجو قِرانا ۔ فاترعنالہ کأسًا دهاقًا " عامر ہمارے پاس مہمان نوازی کی امید سے آیا تو ہم نے اُس کے لئے ایک لبالب جام بھر دیا ۔

س قولہ تعالےٰ " لَکَنُوْدٌ " کے کیا معنےٰ ہیں ؟ ج نعمتوں کی سخت ناشکری کرنے والا۔ اور وہ ایسا شخص ہے جو تنہا خوری کرتا اور اپنی بخشش کو روکتا ۔ اور اپنے غلام کو بھوکا مارتا ہے کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سُنا ؟ ۔ " شکرت لہ یوم العکاظ نوالہ ۔ ولم اک للمعروف ثمّ کنودا " میں نے عکاظ کے دن اُس کی بخششوں کا شکریہ ادا کیا کیونکہ میں اُس موقعہ پر احسان کی ناشکری کرنے والا نہ تھا ۔

س قولہ تعالےٰ " فَسَيُنْغِضُوْنَ إِلَيْكَ رُءُوْسَهُمْ " سے کیا مراد ہے ؟ ج لوگوں کی ہنسی اُڑانے کے لئے اپنے سر ہلاتے ہیں ۔ شاعر کہتا ہے " اتنغض لی یوم الفخار وقد تری ۔ خیولا علیہا کالاسود ضواریا "

س قولہ تعالےٰ " يُهْرَعُوْنَ " کے کیا معنےٰ ہیں ؟ ۔ ج غصہ میں بھر کر اُس کی جانب رُو کرتے ہیں ۔ شاعر کہتا ہے " اتونا یهرعون وهم اساری ۔ نسوقهم علی رغم الانوف "

س قولہ تعالےٰ " بِئْسَ الرِّفْدُ الْمَرْفُوْدُ " سے کیا مراد ہے ؟ ج لعنت کے بعد لعنت بہت بُری ہوتی ہے ۔ دیکھو شاعر کہتا ہے " لا تقذفنّی برکن لا کفاء لہ ۔ وان تأسفک الاعداء بالرفد "

س قولہ تعالےٰ " غَيْرَ تَتْبِيْبٍ " کے کیا معنےٰ ہیں ؟ ج بجز خسارہ (گھاٹا اور نقصان) کے ۔ سنو! بشر بن ابی الحازم کہتا ہے " ھم جدعوا الانوف فاذعبوھا ۔ وھم ترکوا بنی سعد تبابا "

س قولہ تعالےٰ " فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ " میں " قِطْعٌ " کے کیا معنےٰ ہیں ؟ ۔ ج رات کا پچھلا حصہ فجر کے قریب ۔ مالک بن کنانہ کا قول ہے " ونائحۃ تقوم بقطع لیلٍ ۔ علی رجلٍ اصابتہ شعوبُ " (یعنی موت)

س قولہ تعالےٰ " هَيْتَ لَكَ " کے کیا معنےٰ ہیں ؟ ج تیرے لئے آمادہ ہوں ۔ (تهيأت لك) ۔ احیحۃ الجلاح کا قول ہے " بہ احمی المضاف اذا دعانی ۔ اذا ما قیل للابطال ھیتا "

س قولہ تعالیٰ "يَوْمٌ عَصِيبٌ" کے کیا معنے ہیں ؟ " ج روز سخت - شاعر کہتا ہے
" ھم ضربوا قوانس خیل حجر ۔ بجنب الرّدہ فی یوم عصیب +"
س قولہ تعالیٰ " مُؤْصَدَةٌ " کے کیا معنے ہیں ؟ " ج بند کئے ہوئے (دروازے) دیکھو شاعر کہتا ہے " تحن الی اجبال مکۃ ناقتی ۔ ومن دوننا الوااب صنعاء مؤصدۃ +"
میری اونٹنی مکہ کے پہاڑوں کی طرف شوق سے جاتی ہے - اور صنعاء کے دروازے ہمارے پیچھے بند ہیں +
س قولہ تعالیٰ " لَا يَسْأَمُونَ " کے کیا معنے ہیں ؟ " ج وہ تھکتے اور ماندہ نہیں ہوتے دیکھو شاعر کہتا ہے " من الخوف لا ذو سامۃ من عبادۃ ۔ ولا ھو من طول التعبّد یجھد +"
س قولہ تعالیٰ " طَيْرًا أَبَابِيلَ " کے کیا معنی ہیں ؟ ج جانے اور پتھر کے ٹکڑوں کو اپنی چونچوں اور پنجوں میں دبا کر لانے والی (چڑیاں) پھر وہ اُن کے سروں پر جمع ہو کر چھا جاتی تھیں - کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ہے ؟ -
" دیا لفوارس من ورقاء قد علموا ؛ احلاس خیل علی جرد ابابیل +"
س قولہ تعالیٰ " تَثْقَفَنَّهُمْ " سے کیا مراد ہے ؟ ج تم اُن کو پاؤ - حسان بن ثابتؓ کا قول ہے " فاما تثقفن بنی لوئ ۔ خذیمۃ ان قتلھم دواء + پھر جس جگہ بھی بنی لوئی خذیمہ والوں کو پائیں تو قتل ہی اُن کی دوا ہے +
س قولہ تعالیٰ " فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا " کے کیا معنے ہیں ؟ ج وہ گرد جو گھوڑوں کے سُموں سے اُڑتی ہے - کیا تم نے حسان بن ثابت کا یہ قول نہیں سُنا ہے ۔"
" عدمنا خیلنا ان لم تروھا ؛ تثیر النقع موعدھا کداء +"
س قولہ تعالیٰ " فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ " سے کیا مراد ہے ؟ ج وسطِ جحیم - (جہنم) شاعر کہتا ہے - " رماھا بسھم فاستوی فی سوائھا ۔ وکان قبولاً للھوی ذی لطوارق +"
س قولہ تعالیٰ " فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ " کے کیا معنے ہیں ؟ - ج وہ بیر کا درخت جس میں کانٹے نہیں ہوتے - چنانچہ امیۃ بن الصَّلت کہتا ہے - " ان الحدائق فی الجنان ظلیلۃ فیھا الکواعب سدرھا مخضود +"
س قولہ تعالیٰ " طَلْعُهَا هَضِيمٌ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج ایک دوسرے میں ملے ہوئے - امرئ القیس کہتا ہے " دار لبیضاء العوارض طفلۃ ۔ مھضومۃ الکشحین ریا المعصم +"
س قولہ تعالیٰ " قَوْلًا سَدِيدًا " سے کیا مراد ہے ؟ ج عدل (درست) اور حق (راست

بات - حمزہ کہتا ہے " امینٌ علی ما استودع اللہ قلبہ — فان قال قولاً کان فیہ مسدّداً "

س قولہ تعالیٰ " اِلّاً وّلا ذِمَّۃً " سے کیا مراد ہے؟ ج اِلّ بمعنی قرابت (نزدیکی رشتہ) اور ذمّہ بمعنی عہد (قول و قرار) کے آیا ہے - دیکھو شاعر کہتا ہے "

جزی اللہ اِلّاً کان بینی وبینھم ۔ جزاء ظلوم لا یؤخّر عاجلاً "

س قولہ تعالیٰ " مخامِصِیْنَ " کے کیا معنیٰ ہیں؟ ج مرے ہوئے دل - شاعر کہتا ہے

حلّوا ثیابھم علیٰ عوراتھم ۔ فھم بافنیۃ البیوت خمودُ "

س قولہ تعالیٰ " زُبَرَ الحدیدِ " سے کیا مراد ہے؟ ج لوہے کے ٹکڑے - کعب بن مالک کا قول ہے " تلظّیٰ علیھم حین ان شدّ حرّھا ۔ بزبر الحدید والحجارۃ ساجرٌ

س قولہ تعالیٰ " فَسُحْقًا " کے کیا معنیٰ ہیں؟ ج بُعداً (ہلاکت - خرابی) حسّان کا قول ہے " الا من مبلغ عنّی اُبیّاً ۔ فقد اُلقیت فی سُحُقِ السّعیرِ "

س قولہ تعالیٰ " اِلّا فِی غُرُورٍ " سے کیا مراد ہے؟ ج فی باطلٍ - یعنی لغو اور بیجا امر میں - حسّان کا قول ہے - " تمنّتک الامانی من بعیدٍ ۔ وقول الکفر یرجع فی غرورٍ "

س قولہ تعالیٰ " وَحَصُورًا " سے کیا مراد ہے؟ - ج جو مرد عورتوں کے قریب نہ جاتا ہو - شاعر کہتا ہے - " وحصورٌ عن الخنا یأمر النا ۔ س بفعل الخیرات والتشمیر "

س قولہ تعالیٰ " عَبُوْسًا قَمْطَرِیْرًا " کے کیا معنیٰ ہیں؟ ج درد کی تکلیف سے جس شخص کا چہرہ بگڑ جاتا ہے - اُسے عبوس کہتے ہیں - شاعر کہتا ہے - "

ولا یوم الحساب وکان یوماً ۔ عبوساً فی الشدائد قمطریرا "

س قولہ تعالیٰ " یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ " سے کیا مراد ہے؟ - ج روز قیامت (آخرت) کی سختی مراد ہے - شاعر کہتا ہے " قد قامت الحرب علیٰ ساقٍ " لڑائی خوب سختی سے قائم ہوگئی

س قولہ تعالیٰ " اِیَابَھُمْ " سے کیا مراد ہے؟ ج ایاب کے معنیٰ پلٹ کر جانے کی جگہ عبید بن الابرص کہتا ہے - " وکلّ ذی غیبۃ یؤوب ۔ وغائب الموت لا یؤوب " ہر ایک غائب ہونے والا پلٹ کر آتا ہے - مگر موت سے غائب ہوا واپس نہیں آتا

س قولہ تعالیٰ " حُوْبًا " کس معنیٰ میں استعمال ہوا ہے ج اہل حبش کی بول چال میں بمعنی گناہ آتا ہے - س کیا اہل عرب اس سے واقف ہیں؟ ج ہاں - اعشیٰ کہتا ہے - "

فانی وما کلّفتمونی من امرکم ۔ لیعلم من امسیٰ اعقّ واحوبا "

س قولہ تعالیٰ " اَلْعَنَتَ " سے کیا مراد ہے؟ ج گناہ - شاعر کہتا ہے - "

دَاَتَیْتَ تبتغی عنتی و تسعی ٭ مع الساعی علیّ بغیر دَخَلِ ٭"

س قولہ تعالٰے "فتیلاً" سے کیا مراد ہے؟ ج وہ دھاگا سا ریشہ جو کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتا ہے۔ نابغہ کا قول ہے "یجمع الجیش ذا الالوف و یغزو ۔ ثم لا یرزأ الاعادی فتیلاً ٭"

س قولہ تعالٰے "من قطمیر" سے کیا مراد ہے؟ ج وہ سفید پوست (جھلی کی طرح کا) جو کھجور کی گٹھلی پر ہوتا ہے۔ امیّہ بن ابی الصلت کا قول ہے "

لم انل منھم نسیطا ولا زبدًا ۔ ولا فوقۃً ولا قطمیرًا ٭"

س قولہ تعالٰے "اَرْکَسَھُمْ" کے کیا معنے ہیں؟ ج حَبَسَھُمْ (اُن کو بند کر رکھا۔ گرفتار کرلیا) امیہ کا قول ہے "اُرْکِسُوا فِی جھنّم انھم کانوا عتاتا یقولون کذبًا وزورًا ٭"

س قولہ تعالٰے "اَمَرْنَا مُتْرَفِیْھَا" کے کیا معنی؟ ج سَلَّطْنَا (ہم نے اُن کو مسلّط بنایا غلبہ اور حکومت دی) دیکھو لبید کا قول ہے "

ان یغبطوا یہبطوا وان اُمِرُوا ٭ یومًا یصیروا للھلاك والفقد ٭"

س قولہ تعالٰے "ان یَفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا" سے کیا مراد ہے؟ ج یہ کہ تم کو تکلیف دیکر اور دقت میں ڈالکر گمراہ کریں۔ اور یہ ہوازن کی زبان میں آتا ہے۔ ایک شاعر کہتا ہے "

کلّ امرئٍ من عباد اللہ مضطھدٌ ۔ ببطن مکّہ مقھور و مفتون ٭"

س قولہ تعالٰے "کَاَنْ لَّمْ یَغْنَوْا" سے کیا مدعا ہے؟ ج گویا کہ وہ رہے ہی نہیں (اُنھوں نے سکونت ہی نہیں کی) دیکھو لبید کہتا ہے "وغنیت سبتا قبل مجری داحس ۔ لوکان للنفس اللجوج خلود ٭"

س قولہ تعالٰے "عَذَابَ الْھُوْنِ" سے کیا مراد ہے؟ ج سختی اور ذلّت کی تکلیف۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا؟ "انا وجدنا بلاد اللہ واسعۃ ۔ تنجی من الذال والمخزاۃ والھون"

س قولہ تعالٰے "وَلَا یُظْلَمُوْنَ نَقِیْرًا" سے کیا مراد ہے؟ ج نقیر اُسے کہتے ہیں جو چیز کھجور کی گٹھلی کے شگاف میں ہوتی ہے اور اُسی سے درخت اُگتا ہے۔ شاعر کا قول ہے "

ولیس الناس بعدك فی نقیر ۔ ولیسوا غیر اصداءٍ وھام ٭"

س قولہ تعالٰے "لَا فَارِضٌ" کے کیا معنے ہیں؟ ج بڑھاپا۔ شاعر کہتا ہے۔"

لعمری لقد اعطیت ضیفك فارضًا ۔ یساق الیہ ما یقوم علی رجل ٭"

س قولہ تعالٰے "اَلْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ" سے کیا مراد ہے؟ ج دن کی سفیدی کا رات کی تاریکی سے جدا ہونا اور وہ صبح کا وقت ہے۔ یعنی پو پھٹنے کا۔ اُمیّہ کہتا ہے

" الخيط الابيض ضوء الصبح منفلق ٭ والخيط الاسود لون الليل مکموم "

س قولہ تعالے " ولبئس ما شروا به انفسهم " سے کیا مراد ہے؟ ج انھوں نے دنیا کی قلیل شے کی طمع میں اپنا آخرت کا حصہ بیچ ڈالا۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ہے؟

" یعطی بها ثمنا فیمنعها ـــ و یقول صاحبها الا تشری "

س قولہ تعالے " حسبانا من السماء " سے کیا مراد ہے؟ ج یعنی خدا آسمان سے آگ اتارے گا۔ حسان کا قول ہے۔ " بقية معشر صبّت علیهم ـ شآبیب من الحسبان شهب "

س قولہ تعالے " وعنت الوجوه " کے کیا معنے ہیں؟ ج عاجز ہوئے اور فروتنی دکھانے لگے۔ شاعر کہتا ہے " لیبك علیك كل عانٍ بكربة ـــ وآل قصی من مقل وذی دفر "

س قولہ تعالے " معيشة ضنكا " سے کیا مراد ہے؟ ج سخت تنگ روزی۔ شاعر کہتا ہے " والخیل لقد لحقت بهانی مأزق ٭ ضنك نواحیه شدید المقدم "

س قولہ تعالے " من كل فج " کے کیا معنیٰ؟ ج فج بمعنے راستہ۔ شاعر کہتا ہے "

حازوا العیال وسدوا الفجاج ٭ باجساد عاد لها آیدات "

س قولہ تعالے " ذات الحبك " سے کیا مراد ہے؟ ج بہت سے طریقوں (راستوں) والا اور اچھی ساخت کا۔ کیا تم نے زہیر کا قول نہیں سُنا؟

" هم یضربون حبیك البیض اذا لحقوا ـ لا ینكصون اذا ما استلحموا وحموا "

س قولہ تعالے " حرضا " کے کیا معنے؟ ج بیمار جو درد کی سختی سے ہلاک ہو رہا ہو۔ شاعر کہتا ہے " امن ذكر لیلی ان نأت غربة بها ـــ كانك جم للاطباء محرض "

س قولہ تعالے " یدع الیتیم " کے معنیٰ کیا ہیں؟ ج یہ کہ وہ یتیم کو اُس کے حق سے الگ ہٹاتا ہے ابی طالب کا قول ہے " یقسم حقا للیتیم ولم یكن ـ یدعّ لدی الیسار من الاصاغر "

س قولہ تعالے " السماء منفطر به " سے کیا مراد ہے؟ ج یہ کہ آسمان روز قیامت کے خوف سے پھٹ جائیگا۔ چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے "

طباهن حتی اعوص اللیل دونها ـــ افاطیر وسمی رواء جدورها "

س قولہ تعالے " فهم یوزعون " ج یحبس اولهم علی اخرهم حتی تنام الطیر۔ اما سمعت قول الشاعر " وزعت رعیلها باقب نهد ـــ اذا ما القوم شدوا ابعد خمس "

لہ ایک شخص کو دوسرے سے الگ کر دیا جائے تاکہ جوش غضب فرو ہو جائے ۱۲

رہیں نے اُن کے جنگ سے فارغ ہونے کے بعد انہیں بلند بلند خیموں میں تقسیم کر دیا" یعنی آرام لینے کے واسطے +

س قولہ تعالےٰ " کُلَّمَا خَبَتْ " کے کیا معنے ہیں ؟ ۔ ج خبو اُس آگ کو کہتے ہیں جو ایک بار بجھ سی جاتی ہے ۔ اور " والنار تخبو عن آذانهم ـــ واضرمها اذا انتال رواسعیرا

س قولہ تعالےٰ " کَالْمُهْلِ " سے کیا مراد ہے ؟ ج جیسے تیل کی تلچھٹ (گاد) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ہے ؟ " بتارى بها العيس السموم كانها ـــ تبطنت الاقراب من عرق مهلا +"

س قولہ تعالےٰ " اَخْذًا وَّبِيْلًا " سے کیا مراد ہے ؟ ج سخت مواخذہ جس سے کوئی پناہ کی جگہ نہ مل سکے ۔ شاعر کہتا ہے " خزی الحیاۃ وخزی الممات ـــ وکلا اراہ طعامًا وبیلا +"

س قولہ تعالےٰ " فَنَقَّبُوْا فِي الْبِلَادِ " سے کیا مراد ہے ؟ ۔ ج یمن کی زبان میں اس کے معنے یہ ہیں کہ بھاگ نکلے ۔ دیکھو عدی بن زید کہتا ہے "

" نقبوا فی البلاد من حذر الموت ـــ وجالوا فی الارض ای مجال +"

س قولہ تعالےٰ " اِلَّا هَمْسًا " سے کیا مراد ہے ؟ " ج آہستہ چال (پیر رکھنا) یا آہستہ کلام ۔ شاعر کہتا ہے " فبا توا یدلجون وبات یسری ـــ بصیر بالدجی هاد همُوسٌ +"

س قولہ تعالےٰ " مُقْمَحُوْنَ " کے کیا معنے ہیں ؟ " ج مقمح ۔ وہ شخص جو غرور کی وجہ سے دون کی لیتا اور ذلت اُٹھا کر سرنگون ہوتا ہے ۔ شاعر کہتا ہے " ونحن على جوانبها قعود نغض الطرف كالابل القماح +"

س قولہ تعالےٰ " فِيْ اَمْرٍ مَّرِيْجٍ " سے کیا مراد ہے ؟ ج باطل امر ۔ شاعر کہتا ہے ۔
" فراغت فانتقدت به حشاها ـــ فخر كانه خوط مريج +"

س قولہ تعالےٰ " حَتْمًا مَّقْضِيًّا " سے کیا مراد ہے ؟ ج حتم بمعنی واجب کے آیا ہے ۔ اُمیّہ کا قول ہے " عبادك يخطئون وانت رب ـــ بكفيك المنايا والحتوم +"

س قولہ تعالےٰ " وَّاَكْوَابٍ " کے معنی کیا ہیں ؟ ج وہ کوزے جن میں دستے نہیں لگے ہوتے ۔ ہذلی کا قول ہے " فلم ينطق الديك حتى ملأت ـــ كوب الدنان له فاستدارا +"

س قولہ تعالےٰ " وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُوْنَ " سے کیا مراد ہے ؟ ج نشہ میں نہ اُمنگے عبداللہ بن رواحہ کا قول ہے ۔ " ثم لا ینزفون عنها ولکن ـــ یذهب الهم عنهم والغليل +"

س قولہ تعالےٰ " كَانَ غَرَامًا " سے کیا مراد ہے ؟ ج سخت لازم لینے والا ۔ جس طرح

قرضخواہ قرضدار کا پیچھا لئے رہتا ہے۔ دیکھو بشر بن ابی حازم کا قول " دیوم النساء ویوم الجفار

وکان عذابا وکان غراما "

س قولہ تعالے " والترائب " سے کیا مراد ہے؟ ج عورت کے ہار پہننے کی جگہ (یعنی گردن سے سینہ تک سامنے کا حصۂ جسم) شاعر کہتا ہے " والزعفران علی ترائبھا

شرقابہ اللبات والنحر "

س قولہ تعالے " وکنتم قوما بورا " سے کیا مراد ہے؟ ج ہلاک ہونے والی قوم عمان کی لغت میں جو ملک یمن کا ایک حصہ ہے شاعر کہتا ہے۔ " فلا تکفروا ما قد صنعنا الیکم

وکافوا بہ فالکفر بور لصاحبہ "

س قولہ تعالے " نفشت " کے معنے بتائیے؟ ج نفش معنی رات کے وقت جانوروں کا چرائی پر جانا۔ لبید کا قول ہے " بدلن بعد النفش الوجیفا — وبعد طول الجرۃ الصریفا "

س قولہ تعالے " الد الخصام " سے کیا مراد ہے؟ ج وہ جھگڑالو شخص جو باطل امر میں الجھتا ہو۔ مہلہل شاعر کہتا ہے " ان تحت الاحجار حزما وجودا وخصیما الد ذا معلاق "

س قولہ تعالے " بعجل حنیذ " سے کیا مراد ہے؟ ج وہ پختہ گوشت جو گرم پتھروں پر بھونا جاتا ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا۔ " لھم راح وفار المسک فیھم

وشاویھم اذا شاؤا حنیذا "

س قولہ تعالے " من الاجداث " کے معنے کیا ہیں؟ ج قبروں سے۔ دیکھو ابن رواحہ کا قول " حینا یقولون اذ مروا علی جدثی — ارشدہ یا رب من غاو وقد رشدا "

س قولہ تعالے " ھلوعا " کے معنے بتائیے؟ ج گھبرا جانے اور پریشان ہو جانیوالا بشر بن ابی حازم کا قول ہے " لا مانعا للیتیم نحلتہ — ولا مکبا لخلقہ ھلعا "

س قولہ تعالے " ولات حین مناص " سے کیا مراد ہے؟ ج وہ بھاگنے کا وقت ہرگز نہیں۔ اعشیٰ کا قول ہے " تذکرت لیلے حین لات تذکر — وقد بنت منھا والمناص بعیدا "

س قولہ تعالے " ودسر " سے کیا مراد ہے؟ ج دسر۔ وہ شے ہے جس کے ذریعہ سے کشتی کی حفاظت کی جاتی ہے (جہاز کی زرہ) شاعر کہتا ہے " سفینۃ نوتی قد احکم صنعھا۔ منحتۃ الالواح منسوجۃ الدسر "

س قولہ تعالے " رکزا " کے کیا معنے ہیں؟ ج حس (بھنک) کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے " وقد توجس رکزا — نبأۃ الصوت ما فی سمعہ کذب "

س قولہ تعالے " باسرۃ " کے کیا معنے ہیں؟ ج بگڑے ہوئے۔ چہرے (خوف یا رنج

کی وجہ سے چہرے کی رنگت کا بدل جانا اور تاریک پڑ جانا) عبید بن الابرص کا قول ہے "
صبحنا عیماً غداۃ النسا ـــ رشھباء ملمومۃ باسرھم "

س قولہ تعالےٰ " ضِیزٰی " کے کیا معنے ہیں ؟ ج حیرت میں مبتلا ۔ امرئ القیس کہتا ہے " ضازت بنو اسد بحکمھم ـــ اذ یعدلون الرأس بالذنب "

س قولہ تعالےٰ " لَمْ یَتَسَنَّهْ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج اُس کو برسوں کا زمانہ گزرنے سے کسی طرح کا تغیر لاحق نہیں ہوا ۔ یعنی سالہا سال کے مرور نے اُس پر کوئی اثر نہیں ڈالا شاعر کہتا ہے " طاب منہ الطعم والریح معاً ـــ لن تراہ متغیراً من آسن "

س قولہ تعالےٰ " خَتَّارٌ " سے کیا مراد ہے ؟ ج دغاباز سخت بدکار اور بداطوار ۔ شاعر کہتا ہے " لقد سمت واسیقلت ذات نفسھا ـــ بان لا تخاف الدھر حرصی ولا ختری "

س قولہ تعالےٰ " عَیْنَ الْقِطْرِ " سے کیا مراد ہے ؟ ج تانبا ۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا " فالقی فی مراجل من حدید ـــ قدور القطر لیس من البراۃ "

س قولہ تعالےٰ " اُکُلٍ خَمْطٍ " سے کیا مراد ہے ؟ ج پیلو کا پھل ۔ شاعر کہتا ہے ۔
" مامغزل فرد تراعی بعینھا ـــ اغن غضیض الطرف من خلل الخمط "

س قولہ تعالےٰ " اِشْمَأَزَّتْ " سے کیا مراد ہے ؟ ج اُس نے نفرت کی ۔ عمرو بن کلثوم کا قول ہے " اذا عض الثقات بھا اشمأزت ـــ وولتہ عشوزنۃ زبونا "

س قولہ تعالےٰ " جُدَدٌ " کے معنے کیا ہیں ؟ ج طریقے ۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سُنا ہے " قد غادر النسع فی صفحاتھا جدداً ـــ کانھا طرق لاحت علی اکم "

س قولہ تعالےٰ " اَغْنٰی وَاَقْنٰی " سے کیا مراد ہے ؟ ج تنگدستی سے غنی بنایا اور مالداری سے بھرپور کردیا ۔ (یعنی ضرورت کے لئے کافی وسعت رزق عطا کی اور خوشحالی دی ۔) عنترۃ العبسی کا قول ہے " فاقنی حیاءک لا ابالک واعلمی ـــ انی امرؤ ساموت ان لم اقتل "

س قولہ تعالےٰ " لَا یَلِتْکُمْ " سے کیا مراد ہے ؟ ج تمہارے لئے کوئی کمی نہ کرے گا بنی عبس کی بول چال ہے ۔ حطیئۃ العبسی شاعر کہتا ہے " ابلغ سراۃ بنی سعد مغلغلۃ ـ جھد الرسالۃ لا التا ولا کذبا "

س قولہ تعالےٰ " وَاَبًّا " سے کیا مراد ہے ؟ ج اَب ۔ وہ شئی جو چارپایہ جانوروں کے چارہ میں استعمال کی جاتی ہے (چارہ) شاعر کہتا ہے " تری بہ الاب والیقطین مختلطا علی الشریعۃ یجری تحتھا الغرب "

س قولہ تعالے " لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا " سے کیا مراد ہے ؟ ج سِرّ بمعنے اصحبت کرنے کے آیا ہے دیکھو امری القیس کا قول ہے " الا زعمت بسباسۃ الیوم انّنی ۔ کبرت وان لا یحسن السّر امثالی " ۔ کیا بسباسہ نے یہ نہیں کہا کہ آج یہ شخص (یعنی میں) سن رسیدہ ہوگیا ہے اور یہ کہ اس کے ایسے لوگ اچھی طرح کام نہیں کرسکتے ۔

س قولہ تعالے " فِيهِ تُسِيمُونَ " سے کیا مراد ہے ؟ ج یہ کہ تم اُس میں اپنے جانوروں کو چَراتے ہو ۔ اعشیٰ کا قول ہے " ومشی القوم بالعماد الی الدرس ۔ حاء اعیی المسیم این المساق " ۔

س قولہ تعالے " لَا تَرْجُونَ لِلّٰهِ وَقَارًا " سے کیا مراد ہے ؟ ج خدا کی عظمت سے ذرا بھی نہیں ڈرتے ۔ ابی فرویب کہتا ہے " اذا سعته النحل لم یرج لسعھا ۔ وحالفھا فی بیت نوب عوامل " ۔

س قولہ تعالے " ذَا مَتْرَبَةٍ " سے کیا مراد ہے ؟ ج صاحب حاجت (حاجتمند مسکین) اور مبتلائی مصیبت شخص ۔ شاعر کا قول ہے " ترتبت یداک ثم قل نوالھا ۔ وترفعت عنک السماء سجالھا " ۔

س قولہ تعالے " مُهْطِعِينَ " کے کیا معنے ہیں ؟ ج فرمان پذیر اور بات ماننے والے متبّع کا قول ہے " تعبدنی نمر بن سعد وقد اری ۔ ونمر بن سعد لی مطیع ومھطع " ۔

س قولہ تعالے " هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا " سے کیا مراد ہے ؟ ج بیٹا (بچہ) ۔ شاعر کہتا ہے " امّا السّمیّ فانت منه مکثر ۔ والمال فیه تغتدی وتروح " ۔

س قولہ تعالے " يُصْهَرُ " سے کیا مراد ہے ؟ ج یہ کہ " پگھلتا ہے " شاعر کا قول ہے " سخنت صھارۃ فظل عثانہ ۔ فی سیطل کفیت بہ یتردد " ۔

س قولہ تعالے " لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ " سے کیا مراد ہے ۔ ج تاکہ بوجھ سے دبے ۔ امری القیس کا قول ہے ۔ تمشی فتثقلھا عجیزتھا ۔ مشی الضعیف ینوء بالوسق " ۔

س قولہ تعالے " هَلْ بَنَانٍ " سے کیا مراد ہے ۔ ج اُنگلیوں کے سِرے ۔ کیا تم نے عنترہ کا قول نہیں سُنا " فنعم فوارس الھیجاء قومی ۔ اذا علق الاعنۃ بالبنان " ۔

س قولہ تعالے " إِعْصَارٌ " سے کیا مراد ہے ؟ ج باد تند (آندھی) دیکھو شاعر کا قول ہے " فلہ فی آثارھن خوار ۔ وحفیف کانہ اعصار " ۔

س قولہ تعالے " مُرَاغَمًا " سے کیا مراد ہے ؟ ج کشادہ ۔ بنی ہذیل کی لغت میں ۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے " واترک الارض جھرۃ ان عندی ۔ رجاء فی المراغم والتعادی " ۔

س قولہ تعالےٰ " صَلدًا " سے کیا مراد ہے ؟ ج سخت اور مضبوط۔ کیا تم نے ابی طالب کا یہ قول نہیں سنا۔ " وانی لقرم وابن قرم لهاشم۔ کآباء صدق مجدهم معقل صَلدٌ ؛

س قولہ تعالےٰ " لَاجْرًا غَیْرَ مَمْنُوْنٍ " سے کیا مراد ہے ؟ ج کم نہ کی گئی (جس میں کاٹ کپٹ کو دخل نہ ملا ہو وہ پورا ثواب) زہیر کا قول ہے " فضل الجواد علی الخیل البطاء فلا یعطی بذلك ممنونًا ولا ترقًا ؛"

س قولہ تعالےٰ " جَابُوا الصَّخْرَ " سے کیا مراد ہے ؟ ج پہاڑوں کی پتھر کی چٹانوں میں نقب لگاکر (اُن کو تراش کر) رہنے کے گھر بنائے۔ امیّہ کہتا ہے ۔

دشق ابصارنا کیما تعیش بها ۔ وجاب للسمع اصماخًا وآذانا ؛"

س قولہ تعالےٰ " حُبًّا جَمًّا " کی مراد کیا ہے ؟ ج بہت زیادہ محبّت۔ اُمیّہ کا قول ہے ۔ ان تغفر اللّٰهم تغفر جمًّا ۔ وای عبد لك لا الماء ؛

س قولہ تعالےٰ " کے معنے بتائیے ؟ " ج تاریکی (گہرا اندھیرا) زہیر کا قول ہے "ظلّت تجوب یداها وهی لاهیة ۔ حتّٰی اذا جنح الظّلامُ والغسق ؛

س قولہ تعالےٰ " فِی قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ " سے کیا مراد ہے ؟ " ج نفاق (پھوٹ اور عداوت باہمی) کیا تم نے شاعر کا قول نہیں سنا ہے ؟ " اجامل اقوامًا حیاء وقد أری۔ صدورهم تغلی علی مراضها ؛

س قولہ تعالےٰ " یَعْمَهُوْنَ " سے کیا مراد ہے ؟ ج کھیل بناتے اور تذبذب (تردّد) میں مبتلا رہتے ہیں۔ چنانچہ اعشیٰ کہتا ہے " ارانی قد عمهت وشاب راسی ۔ وهذا للعب شَیْنٌ بالکبیر ؛

س قولہ تعالےٰ " اِلٰی بَارِئِکُمْ " سے کیا مراد ہے ؟ ج اپنے خالق کی طرف۔ تبّع کا قول ہے " شهدت علی احمد انّه ۔ رسولٌ من الله باری النّسم " ؛

س قولہ تعالےٰ " لَا رَیْبَ فِیْهِ " سے کیا مراد ہے ؟ ج اُس میں کوئی شک نہیں۔ ابن الزبعریٰ کہتا ہے ؟ "لیس فی الحق یا امامة ریبٌ ۔ انّما الریب ما یقول الکذوب ؛

س قولہ تعالےٰ " خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰی قُلُوْبِهِمْ " سے کیا مراد ہے ؟ ج اُس پر (مہرِ ختم) چھاپ لگادی ہے۔ دیکھو اعشیٰ کہتا ہے۔ " وصهباء طاف یهودیها ۔ فابرزها وعلیها ختم

س قولہ تعالےٰ " صَفْوَانٍ " سے کیا مراد ہے ؟ ج چکنا پتھر۔ کیا تم نے اوس بن حجر کا یہ قول نہیں سنا ہے " علی ظهر صفوان کان متونه ۔ عللن بدهن یزلق المتنزلا " ؛

س قولہ تعالےٰ " فِیْهَا صِرٌّ " کے معانی بتائیے ؟ ج صِرّ بمعنے سردی (ٹھر)۔ دیکھو نابغہ

ذبیانی کہتا ہے "لا یبرمون اذا ما الارض جللها ۔ صر الشتاء من الامحال کالادم"۔
س قولہ تعالےٰ "تبوّء المؤمنین" کے کیا معانی ہیں؟ ج مومنوں کو رہنے کی جگہ دیتا اور اُن کو باشندہ بناتا ہے۔ دیکھو اعشیٰ کا قول ہے "وما بوء الرحمٰن بیتک منزلاً ۔ باجیاد غربی الفناء والمحرم"۔
س قولہ تعالےٰ "ربیّون" سے کیا مراد ہے؟ ج بہت سی جماعتیں۔ دیکھو حسانؓ کا قول "واذا معشر تجافوا عن القصد حملنا علیھم ربیّا"۔
س قولہ تعالےٰ "مخمصۃ" سے کیا مراد ہے؟ ج قحط اور تنگسالی۔ اعشیٰ کا قول ہے۔
"تبیتون فی المشتاء ملاءٰ ی بطونکم ۔ وجاراتکم شعب یبتن خمائصا"۔
س قولہ تعالےٰ "ولیقترفوا ما ھم مقترفون" سے کیا مراد ہے؟ ج چاہیئے کہ جو کچھ وہ کمانا چاہتے ہیں اُسے کمائیں۔ دیکھو لبید کا قول ہے "وانی لآتی ما اتیت واننی ۔ لما اقترفت نفسی علی لراھب" (ترجمہ) جو کچھ مجھے کرنا تھا وہ تو میں نے کر لیا لیکن اُس میں شک نہیں کہ میں اپنے نفس کی کمائی سے اپنی حاجت پر خوف کھا رہا ہوں۔

اس مقام پر نافع بن الازرق کے سوالات کا خاتمہ ہو گیا۔ میں نے اِن سوالات میں سے دس سے کچھ زائد سوالات بخیال اُن کے عام طور پر مشہور ہونے کے حذف بھی کر دیئے ہیں۔ اور اِن سوالات کو ائمۂ فن نے فرداً فرداً مختلف اسنادوں کے ساتھ ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ ابوبکر بن الانباری نے اپنی تالیف کتاب الوقف والابتداء میں اِن سوالات کا کچھ حصّہ روایت کیا ہے۔ وہ کہتا ہے "حدثنا بشر بن انس۔ ابنانا محمد بن علی بن الحسن ابن شقیق۔ ابنانا ابو صالح ھدیۃ بن مجاہد۔ ابنانا مجاہد بن شجاع۔ ابنانا محمّد بن زیاد الیشکری۔ عن میمون بن مہران۔ قال۔ نافع بن الازرق مسجد میں داخل ہوا" اور پھر اُن سوالات کا ذکر کیا ہے۔ اور طبرانی نے اپنی کتاب معجم الکبیر میں بھی ایک حصّہ اِن سوالات کا روایت کیا ہے۔ طبرانی کی روایت جویبر کے طریق پر ضحاک بن مزاحم سے ہے اور وہ کہتا ہے "نافع بن الازرق (مجمع سے) نکلا" اور پھر سوالات کو بیان کیا ہے۔

سنتیسویں نوع - قرآن میں ملک حجاز کی زبان کے سوا دوسری عربی زبانوں کے کون الفاظ ہیں

اس بارہ میں جو اختلاف آرہا ہے اُس کا بیان سولھویں نوع میں آچکا اور اب اس مقام پر ہم اُس کی مثالیں وارد کرتے ہیں - اور ہم نے اس نوع میں ایک مستقل تالیف بھی دیکھی ہے +
ابو عبید - عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالےٰ " وَاَنۡتُمۡ سَامِدُوۡنَ " کے بارہ میں روایت کرتا ہے کہ اس کے معنیٰ " غناء " ہیں اور یہ یمن کی زبان کا کلمہ ہے - اور ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت ہے کہ یہ کلمہ حمیری زبان کا ہے اسی معنیٰ میں +

ابو عبیدؓ ہی حسنؒ سے راوی ہے کہ اُنھوں نے کہا " ہم " اَلۡاَرَائِكَ " کے معنیٰ معلوم ہی نہ تھے کہ کیا ہیں یہاں تک کہ ہمیں ایک یمن کا رہنے والا شخص ملا اور اُس نے بتایا کہ اس کے ملک یمن میں حجلۃؑ کو کہتے ہیں جس میں سریر (پلنگ) ہوتا ہے " - اور ضحاک کے واسطہ سے قولہ تعالےٰ وَلَوۡ اَلۡقٰی مَعَاذِیۡرَهٗ " کے معنیٰ " ستورہ " (اُس کے پردے) بیان کئے ہیں اور اُس کو یمن کی لغت کا لفظ بتایا ہے - ابن ابی حاتم قولہ تعالےٰ " لَا وَزَرَ " کے معنےٰ ضحاک کی روایت سے " لَا حِیۡلَ " (کوئی چارہ نہیں) بیان کرتا اور اس کو بھی لغت یمن کا لفظ بتاتا ہے - اور عکرمہ سے قولہ تعالےٰ " وَزَوَّجۡنٰهُمۡ بِحُوۡرٍ عِیۡنٍ " کے معنےٰ یہ بیان کرتا ہے کہ اس طرح کہنا لغت یمن کے محاورات میں سے ہے کیونکہ وہ لوگ کہا کرتے ہیں " زوجنا فلاناً بفلانۃٍ " ہم نے فلاں مرد کی فلاں عورت سے شادی کردی - لیکن امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں کہتا ہے کہ قرآنِ کریم میں " زَوَّجۡنٰهُمۡ حُوۡرًا " اُن معنوں میں نہیں آیا جس طرح عرف عام میں کسی مرد کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس کی شادی فلاں عورت سے کردیگئی - اور اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ جنت میں حوروں کے ساتھ یوں نکاح نہ ہوگا جس طرح ہمارے مابین دنیاوی دستور ہے حسنؒ سے قولہ تعالےٰ " لَوۡ اَرَدۡنَا اَنۡ نَّتَّخِذَ لَهۡوًا " کے معنوں میں بیان کیا ہے کہ " لھو " یمن کی زبان میں عورت کو کہتے ہیں - محمد بن علی سے قولہ تعالےٰ " وَنَادٰی نُوۡحُ ۨابۡنَهٗ " کے معنے یہ بیان کئے ہیں کہ قبیلہ طیؑ کی بول چال میں اس سے " ابن امراءتہ " نوحؑ کی بیوی کا بیٹا مراد ہے + میں کہتا ہوں کہ اس کی قرأت یوں بھی کی گئی ہے " وَنَادٰی نُوۡحُ ۨابۡنَهَا " +
قولہ تعالےٰ " اَعۡصِرُ خَمۡرًا " کے بارہ میں ضحاک سے روایت کی ہے کہ " خمر " اہل عمان کی زبان

اؑ دلہن کا قبہ یا کمرہ ۱۲

میں انگور کو کہتے ہیں یعنی اس کے معنے یہ ہیں کہ " میں انگور کو نچوڑتا تھا " + ابن عباسؓ سے قولہ تعالےٰ "أَتَدْعُونَ بَعْلًا" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "بَعْل" سے "رَبّ" مراد ہے اور یہ اہلِ یمن کی بول چال ہے "۔ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "بَعْل" بمعنے "رَبّ - اَزدِ شنوءَہ کی زبان ہے +

اور ابوبکر بن الانباری نے کتاب الوقف میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "اَلْوَزَرُ" (ایک قبیلہ ملک یمن کے عربوں کا ۱۲)
ہذیل کی زبان میں بیٹے کے بیٹے (پوتے) کو کہتے ہیں " اور اسی کتاب میں کلبی سے یہ روایت کی ہے کہ اہلِ یمن کی زبان میں مَرجان چھوٹے چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں "+ اور کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " قبیلۂ حمیر کی بول چال میں "الصُّوَاعُ" چینی کی چھوٹی (چاء یا قہوہ پینے کی) پیالی کو کہا جاتا ہے "+ اور اسی کتاب میں قولہ تعالیٰ "أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا" کی بابت ابی صالح سے روایت کی ہے کہ "أَفَلَمْ يَيْأَسْ" بمعنی "لَمْ يَعْلَمُوا" (نہیں جانا) کے آیا ہے اور یہ محاورہ قبیلہ ھوازن کی زبان کا ہے اور فراء کلبی کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ " نہیں بلکہ یہ لفظ قبیلۂ نخع کی بول چال میں اس معنے کے لئے آتا ہے +

اور نافع بن الارزق کے مذکورہ سابق سوالات میں بیان ہو چکا ہے کہ ابن عباسؓ نے الفاظ ذیل کی تشریح اور ان کی نسبت دوسری زبانوں کی طرف یوں کی ہے - (۱) يَفْتِنَكُمْ - تم کو گمراہ کریں ھوازن کی بول چال میں + (۲) بُورًا - تباہ - ہلاک شدہ - عمان کی زبان میں + (۳) فَنَقَّبُوا - بھاگ نکلے - یمن کی زبان میں + (۴) لَا يَلِتْكُمْ - تم کو ناقص نہ کرے گا - تم میں کمی نہ ڈالے گا - بنی عبس کی زبان ہے + (۵) مُرَاغَمًا - کشادہ چوڑا چکلا + ھذیل کی بول چال ہے +

سعید بن منصور نے اپنے سُنن میں قولہ تعالےٰ "سَيْلَ الْعَرِمِ" کے بارہ میں عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ اس کے معنے "الْمُسَنَّاة" خشک سالی کے ہیں - اور یہ یمن کی زبان ہے + اور جویبر اپنی تفسیر میں بروایت ابن عباسؓ قولہ تعالےٰ "فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا" کے معانی "مکتوبًا" (لکھا گیا) بیان کرتا اور اُس کو حمیری زبان کا لفظ بتاتا ہے کیونکہ حمیری قوم کے لوگ کتاب کو "اسطور" کہتے ہیں +

اور ابوالقاسم نے اس نوع کے بیان میں جو خاص کتاب تالیف کی ہے وہ اس میں لکھتا ہے - قرآن میں جن مختلف عربی قبائل اور ممالک کی زبانوں کے الفاظ آئے ہیں اُن کی تفصیل مع تشریح کے حسب ذیل ہے :-

کنانہ کی بول چال کے الفاظ :- اَلسُّفَهَاءُ - جاہل لوگ - خَاسِئِينَ - ذلیل سرنگون - شَطْرَهُ اُس کی جانب - لَا خَلَاقَ " بہرہ نہیں ملا - وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا - تم کو آزاد بنایا - قَبِيلًا - ظاہر ظہور (عیاناً)

یَتَعَجَّرُونَ - اگلے لوگ (سابقین) یَعزُبُ - (الغیب) پوشیدہ رہتا ہے - تَرْکَنُوا - (تمیلوا) میل کرو (جھکو) فَجْوَۃٍ ناحیۃ (ایک کنارہ - ایک گوشہ) مَوْئِلًا - ملجاء (پناہ لینے کی جگہ) مُبْلِسُونَ - آیِسُونَ لَنَا امید ہونے والے) دَحُورًا - طَرِدًا (ہنکالدئے جانے کے طور پر) اَلْخَزْ اَصْوَت سخت جھوٹے لوگ - اَسْفَارًا (کتابیں - اُقِّتَتْ (جمع کئے گئے) کَنُودٌ (نعمتوں کی ناشکری کرنے والا) +

ھذیل کی بول چال کے الفاظ :- الرِّجْز - (عذاب) شَرَقَا - (خرید و فروخت کی) عَقْدُوا الطَّلَاقَ - ثابت کردیا) حَقَّقُوا - (طلاق دیدیا) صَلْدًا (پاک اور بے میل ستھرا) آنَاءَ اللَّیْلِ رات کی ساعتیں) وَزَرِھِمْ - وَجْھِھِمْ (اپنے قصد سے) مِدْرَارًا - لگاتار - پے درپے) مُرَاغَمًا - مَخْرَجًا (نکلنے کی جگہ) حَرَضٌ - برانگیختہ کیا - عِیْلَۃً - فاقہ (سبھوں نے مرنا) وَلِیْجَۃً بِطَانَۃً (رازدار - ہمراز) انْفِرُوا - جنگ کے لئے جاؤ) اَلسَّائِحُونَ (روزے رکھنے والے اَلْعَنَتَ - اثم (گناہ) بَیَدِکَ - بِدِرْعِکَ (تیری زرہ کے ساتھ) مروی ہے کہ فرعون ایک سنہری زرہ پہنے تھا اور غرق ہونے کے بعد اُس کی لاش مع اُس زرہ کے جو اُس کے جسم میں تھی دریا کے کنارہ پر جاپڑی تھی) غُمَّۃً - شبہ - دُلُوْکِ الشَّمْسِ - زوالِ آفتاب) شَاکِلَتِہٖ - ناحیۃ اُس کا کنارہ - گوشہ) رَجْمًا - گمان سے - مُلْتَحِدًا ملجاء - یَرْجُوا - (خوف کرتا ہے) ھَضْمًا - از روئے نقص) خَامِدَۃٌ (غبار آلود) وَاقْصِدْ فِیْ مَشْیِکَ - تیزی سے چل) اَلْاَجْدَاثِ - قبریں - ثَاقِبٌ چمکدار) بَالَھُمْ (اُن کا حال) یَتَجَعُوْنَ - سوتے ہیں - لیٹتے ہیں) ذُنُوْبًا (عذاب) دُسُرٌ - کیلیں (لوہے کی میخیں) تَفَاوُتٌ (عیب) اَرْجَائِھَا (اُس کے اطراف اور گوشے) اَطْوَارًا رنگ برنگ) بَرْدًا (نیند) وَاجِفَۃٌ خَائِفَۃٌ (ڈری ہوئی) مَسْغَبَۃٌ (گرسنگی) اَلْمُبَذِّرُ - فضول خرچ) +

لغتِ حِمْیَر کے الفاظ :- تَفْشَلَا - (دونوں بزدل بنو) عَثَرَ - (مطلع ہوا) سَفَاھَۃٌ جنون) زَیَّلْنَا - ہم نے تمیز دی - فرق بتایا) مُزْجَاۃٌ (حقیر - کم رو) اَلسِّقَایَۃَ (لوٹا - پانی پینے کا برتن) مَسْنُوْنٌ - (بدبودار جسمیں سڑ جانے کی بو آنے لگی ہو) اِمَامٌ - کتاب) یُنْغِضُوْنَ (تحریک کرتے - جنبش دیتے ہیں) حُسْبَانًا - (ٹھنڈک) مِنَ الْکِبَرِ عِتِیًّا - (کمزوری لاغری) مَآرِبُ) حاجتیں) خَرْجًا - جُعْلًا (محصول - لگان - چندہ) غَرَامًا - بلاءً - اَلصَّرْحُ - (گھر) اَنْکَرَ اَلْاَصْوَاتِ (بدترین آواز) یَتِرَکُمْ - (تم کو ناقص کردے) مَدِیْنِیْنَ (محاسبہ کئے جاتے والے) رَابِیَۃً - (سخت) وَبِیْلًا (شدید) جَبَّارٌ - مسلط (صاحب حکومت) سُرُرٌ (زنا اَلْقِطْرِ - (تانبا) مَحْشُوْرَۃً (جمع کی گئی) مَعْکُوْفٌ - محبوس - گرفتار) +

لغت جُرہم کے الفاظ :- فَبَاؤُا - مستوجب ہوئے) شِقَاقٍ - گمراہی) خَيْرًا - مال) كَاْلِبِ اشباہ) بتے جلتے ہوئے) تعولُوا - تَمِيلُوا - (حق سے تجاوز کرو) يَخْتُوا - (تمتع پایا - (پھل پایا) تَبَّرَ (برباد کیا) آذَنّٰكَ (ہمارے یہاں کے لئے) عَصِيبٌ (شدید) لَفِيفًا (سب کے سب اکٹھا ہوکر) مَحْسُورًا (منقطع (الگ تھلگ) حَلَاب (جانب) اَلْخِلَالْ - (اَبر) اَلْوَدْقُ (بارش) شَرْذِمَةٌ - ٹکڑی - گروہ) رِيعٍ (طریق) يَنْسِلُونَ سے نکلتے ہیں - شَوْبًا - مَزجًا (مرکب) باہم آمیز کیا ہوا) اَلْحُبُكِ (راستے) سُوْرٌ (دیوار) +

اَزدِشنُوۃ کی زبان کے الفاظ :- لَا شِيَةَ (کوئی وضاحت نہیں) اَلْعَضْل (حبس - گرفتاری اُمَّةً (سنین - صدی) اَلرَّسِّ (کنواں) كَاظِمِينَ (مُروین تکلیف میں مبتلا رنجیدہ لوگ) غِسْلِينَ سخت اور حد درجہ کا گرم اُبلتا ہوا پانی) لَوَّاحَةٌ (نہایت سوختہ کر دینے والی) صفت دوزخ) رَفَثٌ جماع) مُقِيتًا (صاحب قدرت جو کچھ چاہے وہ کرنے والا) بِظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ (جھوٹ بات کے ساتھ) اَلْوَصِيدِ (گھر کے سامنے کا یا اُس کے اطراف کا صحن یا چھوٹی ہوئی زمین - حُقُبًا (ایک زمانہ تک) اَلْخُرْطُومُ (سونڈ - ناک) +

خثعم کی زبان کے الفاظ :- تُسِيمُونَ (تم چَراتے ہو (اپنے چارپایوں کو) مَرِيجٍ نشتر (پراگندہ) صَفْقَتْ - مالت (جھکی) هَلُوعًا (گھبرا اٹھنے والا) شَطَطًا - جھوٹ) +

قیس عیلان کی لغت سے :- نِحْلَةً - فریضہ (ضروری باتیں واجب الادا) حَرَجٌ (تنگی) لَخَاسِرُونَ ضائع کرنے والے ہیں) تُفَنِّدُونَ - ہنسی اُڑاتے ہیں) صَيَاصِيهِمْ (اُن کے قلعے پناہ لینے کی جگہیں) تَحْبَرُونَ - آرام پاتے ہیں) رَجِيم - ملعون - يَلِتْكُمْ (تم کو ناقص بناتا ہے) +

بنوسعد العشیرہ کی لغت سے :- حَفَدَةً (خادم لوگ) كَلٌّ - عِيَال (بوجھ - جس کی پرورش و پرداخت کا بار انگیز کرنا پڑے)

کندہ کی لغت سے :- فِجَاجًا (راستے) بُسَّتْ (پارہ پارہ ہو جائے (پھٹ کر) لَا تَبْتَئِسْ رنج نہ کر (غم نہ کھا) +

عذرہ کی لغت سے :- اِخْسَئُوا - (نقصان اور گھاٹا اُٹھاؤ) +

حضرموت کی لغت سے :- رِبِّيُّونَ (نامور لوگ) دَمَّرْنَا (ہم نے ہلاک کر دیا) لُغُوبٌ تھکن) مِنْسَأَتَهُ (اُس کی لاٹھی) +

غسّان کی لغت سے :- طَفِقَا - اُن دونوں نے ارادہ کیا - بَئِيسٍ - شدید) سِيءَ بِهِمْ اُن کو مجبور کیا +

مزینہ کی لغت سے :- لَا تَغْلُوا - (زیادتی نہ کرو) +

لخم کی لغت سے :- اِملَاق - (بھوک) وَلَتَقلُتُ (اُن پر ضرور قہر (زبردستی) کرو +
جُذام کی لغت سے :- فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّیَارِ - گلی کوچوں کو چھان ڈالا - ہر جگہ پھیل گئے
بنی حنیفہ کی لغت سے :- اَلعُقُوْدُ - معاہدے - الجَنَاحِ - ہاتھ - اَلرَّهْبِ - (ڈر) +
یمامہ کی لغت سے :- حَصِرَتْ - تنگ ہوئے (سینے) +
سَبا کی لغت سے :- تَمِیلُوا مَیلًا عَظِیمًا (انھوں نے کھلی کھلی غلطی کی) تَبَّرْنَا - ہم نے ہلاک کیا +
سلیم کی لغت سے :- نَکَصَ - (رجوع کیا) +
عمارۃ کی لغت سے :- الصَّاعِقَۃُ - (موت) +
طی کی لغت سے :- یَنعِقُ - (شور کرتا ہے) رَغَدًا - سرسبز و سیر حاصل - سَفِهَ نَفسَهُ (اس نے اپنے نفس کو خسارہ میں ڈالا - یٰسٓ - اے انسان)
خزاعۃ کی لغت سے :- اِنفَضُّوا - چل پڑو ، چل نکلو) اَلَافضَاءُ - جماع +
عُمَان کی لغت سے :- خَبَالًا - گمراہی سے) نَفَقًا - سُرنگ) حَیثُ اَصَابَ - جدھر کا ارادہ کیا +
تمیم کی لغت سے :- اَمَدٍ - (بھول چوک) بَغیًا - حسد کی وجہ سے +
اَنمار کی لغت سے :- طَائِرَهُ - (اُس کا اعمالنامہ) اَغطَشَ - (تاریک ہوئی (رات) +
اشعریین کی لغت سے :- لَاَحتَنِکَنَّ - (ضرور جڑہ سے کھود پھینکیں گے) تَارَۃً - ایک بار) اِشمَأَزَّت - اس کی طرف سے ہٹ گئی اور بھڑک کر بھاگی)
اوس کی لغت سے :- لِینَۃٍ - (کھجور کا درخت) +
خزرج کی لغت سے :- یَنفَضُّوا (چلے جائیں) +
مدین کی لغت سے :- فَافرُق - یعنے فیصلہ کر دے - چکا دے - آیا ہے - یہاں تک ابوالقاسم نے جو کچھ ذکر کیا تھا وہ خلاصہ طور سے بیان ہو چکا ہے +
ابوبکر الواسطی اپنی کتاب الارشاد فی قرآت العشر میں لکھتا ہے " قرآن میں پچاس زبانیں موجود ہیں جن کی تفصیل یہ ہے - قریش - کنانہ - ھذیل - خثعم - خزرج - اشعر - نمیر - قیس غیلان - جرہم - یمن - اَزدِشنوۃ - کندہ - تمیم - حمیر - مدین - لخم - سعدالعشیرۃ - حضرموت - سدوس - العمالقۃ - انمار - غسان - مذحج - خزاعۃ - غطفان - سبا - عُمان - بنو حنیفۃ - ثعلب - طی - عامر بن صعصعۃ - اوس - مزینۃ - ثقیف - جذام - بلی - عذرہ - ھوازن - النمر - دراليمامہ - کی لغتیں عرب کے ممالک کی اور اُن کے علاوہ دوسرے ملکوں کی زبانوں میں سے اہل فارس -

اہل روم - نبطی - اہل حبش - بربری - سُریانی - عبرانی - اور - قبطی - زبانیں ہیں " اور پھر اس کے بعد ابوبکر الواسطی نے اِن زبانوں کی مثالیں بیان کی ہیں جن میں سے غالب حصّہ اوپر ابوالقاسم کی بیان کی ہوئی مثالیں ہیں مگر ابوبکر نے اُن پر جو کچھ اضافہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے +

" اَلرِّجْزُ - عذاب - قبیلۂ بلی کی بول چال میں - طَائِفٌ مِنَ الشَّیْطَانِ - شیطان کا بھڑکانا ثقیف کی لغت ہیں۔ اور اَلْاَحْقَافُ بمعنیٰ ریگزار - ثعلب کی بول چال میں +"

اور ابن الجوزی کتاب فنون الافنان میں بیان کرتے ہیں " قرآن میں ہمدان کی لغت سے اَلرَّیْحَانُ بمعنے رزق - اَلْعِیْنُ - بمعنے - سُفید - اور عَبْقَرِیٌّ - چھوٹے سوزنی کے فرش کے معنوں میں آیا ہے +

بنونصر بن معاویہ کی لغت سے :- اَلْخَتَّارُ - غدّار (فریبی) کے معنے آیا ہے + عامر بن صعصعۃ کی زبان سے - اَلْحَفَدَۃُ - خَدَم کے معنے میں وارد ہوا ہے +

ثقیف کی لغت سے :- عَوْل - میل کرنے اور جھکنے کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے +، اور عَکْ کی لغت سے :- صُوْر - سینگ (نرسنگھا) کے معنوں میں وارد ہوا ہے +"

ابن عبدالبر کتاب التمہید میں بیان کرتا ہے " جس شخص نے کہا ہے کہ قرآن کا نزول قریش کی زبان اور بول چال میں ہوا - اُس کے قول کے معنے میرے نزدیک یہ ہیں کہ بیشتر قرآن قریش ہی کی زبان میں نازل ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام قرأتوں میں زبان قریش کے سوا اور زبانوں کے - الفاظ بھی پائے جاتے ہیں - مثلاً تحقیق ہمزہ وغیرہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ قریش کے لوگ ہمزہ کا تلفظ نہیں کرتے تھے +

اور شیخ جمال الدین بن مالک کا قول ہے " خداوند کریم نے قرآن کو تھوڑے حصّہ کے سوا باقی سب باشندگانِ حجاز کی زبان میں نازل فرمایا - ہاں اُس میں کچھ باتیں بنی تمیم کی لغت کی ہیں جیسے " مَنْ یُّشَاقِّ اللّٰہَ " اور " مَنْ یَّرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دِیْنِہٖ " کی مثالوں میں مجزوم حرف کا ادغام کرنا کہ یہ خاص بنی تمیم کی بول چال میں پایا جاتا ہے اور اسی وجہ سے ایسا ادغام بہت کم آیا ہے اور حجاز کی بول چال میں حرف مجزوم کو الگ کر کے پڑھنا رائج ہے - اس واسطے وہ بکثرت مقامات پر وارد ہوتا ہے مثلاً " وَلْیُمْلِلْ - یُحْبِبْکُمُ اللّٰہُ - یُمْدِدْکُمْ - وَاشْدُدْ بِہٖٓ اَزْرِیْ - اور - وَمَنْ یَّحْلِلْ عَلَیْہِ غَضَبِیْ " شیخ جمال الدین کہتا ہے " اور تمام قاریوں نے " اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ " میں " عَیْنٌ " کو نصب دینے پر اتفاق رائے کر لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل حجاز کی زبان میں مُستثنٰی - منقطع میں نصب کا ہونا لازمی ہے اور اسی طرح قاریوں نے " مَا ھٰذَا بَشَرًا " کے نصب دینے پر بھی اجماع کر لیا ہے کیونکہ اہل حجاز کی لغت میں حرف " مَا " کو عمل دیا جاتا ہے۔

اور زمخشری نے قولہ تعالٰے " قُل لَّا یَعْلَمُ مَن فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ "
کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور بنی تمیم کی بول چال کے مطابق آیا ہے ؛
فَائِدَہ ۔ واسطی کہتا ہے " قرآن میں قریش کی لغت سے تین لفظوں کے سوا اور کوئی غریب
لفظ نہیں آیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قریش کا کلام سہل لوچدار اور واضح ہے ۔ اور باقی اہل
عرب کی بول چال وحشت انگیز اور غریب (دشواری سے سمجھ اور تلفظ میں آنے والی) ہے غرضکہ
قرآن میں یہی تین کلمے غریب ہیں ؛ ۔ (۱) فَسَیُنْغِضُوْنَ ۔ اس کے معنے سر ہلانے کے ہیں ۔(۲)
مُقِیتًا ۔ اس کے معنے صاحب قدرت کے ہیں ۔ اور (۳) فَشَرِّدْ بِھِمْ ۔ یعنی اُن کو سناؤ ؛

اڑتیسوین نوع ۔ قرآن میں عربی زبان کے ماسوا دیگر زبانوں کے الفاظ کا پایا جانا ۔

میں نے اس بیان میں ایک جداگانہ کتاب لکھی ہے جس کا نام المھذّب فیما وقع فے
القرآن من المعرّب ہے چنانچہ اس مقام پر اُسی کتاب کا خلاصہ درج کرتا ہوں اور اُس کے
فوائد ذیل میں بیان کرتا ہوں ؛
قرآن میں مُعرّب الفاظ کے وقوع میں آئمہ کا اختلاف ہے ۔ زیادہ تر آئمہ جن میں امام شافعیؒ
ابن جریرؒ ۔ ابو عبیدہ ۔ قاضی ابوبکر ۔ اور ۔ ابن فارس ۔ بھی شریک ہیں ۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ
قرآن میں عربی زبان سے باہر کا کوئی لفظ نہیں واقع ہوا ہے اور وہ اس کی دلیل قولہ تعالٰے " قُرْاٰنًا
عَرَبِیًّا " اور " وَلَوْ جَعَلْنٰہُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِیًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰیٰتُہٗ ءَ اَعْجَمِیٌّ وَّ عَرَبِیٌّ " کو قرار دیتے
ہیں ۔ اور امام شافعی نے تو اُس شخص کو نہایت سختی کے ساتھ بُرا بتایا ہے جو قرآن میں عجمی زبانوں
کے الفاظ آنے کے قائل ہو ۔ ابو عبیدہ کہتا ہے " اس میں کوئی کلام نہیں کہ قرآن عرب کی واضح
زبان میں نازل کیا گیا ہے اس لئے جو شخص کہے کہ اُس میں غیر عربی زبان کے الفاظ بھی ہیں وہ بلاشبہ
بڑی بات (سخت اور بُری بات) کہتا ہے ۔ اور جو شخص لفظ " کِذّابًا " کو نبطی زبان کا کلمہ بتاتا
ہے وہ بھی سخت بُری بات منہ سے نکالتا ہے " ابن اوس کا قول ہے " اگر قرآن میں عربی زبان
سے باہر کے بھی کچھ الفاظ ہوتے تو اس سے کسی وہم کرنے والے کو یہ وہم کرنے کا موقع ملتا کہ
اہل عرب قرآن کے مثل کلام کہہ سکنے سے یوں عاجز رہے کہ قرآن میں ایسی زبانیں آئی تھیں جو
اہل عرب کو معلوم ہی نہ تھیں " ابن جریر کا قول ہے " ابن عباسؓ اور دیگر آئمہ سلف نے الفاظ

قرآن کی تفسیر کرتے وقت بعض لفظوں کی نسبت جو یہ بیان کیا ہے کہ وہ فارسی - حبشی - نبطی - یا اسی طرح کی اور زبانوں کے الفاظ ہیں تو اس کی توجیہ یہ ہی خاص ہے کہ اُن الفاظ میں اتفاق سے زبانوں کا توارد ہوگیا یعنی ایک ہی معنے کے واسطے اہل عرب - اہل فارس - اور اہل حبش وغیرہ نے ایک ہی لفظ کے ساتھ تکلّم کرلیا " اور ابن جریر کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے " نہیں بلکہ وہ الفاظ تو اُن خالص اہل عرب کی بول چال میں داخل اور اُسی زبان کے تھے جس میں قرآن کا نزول ہوا کیونکہ اہل عرب اپنے سفروں میں دیگر اقوام سے ملتے تھے اور اس وجہ سے اُن کی زبان کے بعض الفاظ اہل عرب کی زبان پر چڑھ جاتے تھے پھر اُن الفاظ میں سے چند کلمات حروف کی کمی کے ساتھ متغیّر کر کے اہل عرب نے اُن کو اپنے اشعار اور محاورات میں بھی استعمال کرلیا اور اس طرح پر وہ معرّب الفاظ فصیح عربی کلمات کے قائمقام بنگئے اور اُن میں بھی بیان کی صفت (جو عربی زبان کا خاصہ تھی) پیدا ہوگئی پس اسی حد (تعریف) کے لحاظ سے قرآن کا نزول اُن کلمات کے ساتھ ہوا " اور دوسرے علماء کا قول ہے کہ " یہ تمام الفاظ بے آمیزش عربی زبان کے ہیں مگر بات یہ ہے کہ عربی زبان ایک بہت وسیع زبان ہے اور اُس کے متعلق بڑے بڑے جلیل القدر علماء اور زباندانوں پر بھی کچھ خفاء رہجانا بعید از قیاس نہیں - چنانچہ ابن عباسؓ پر " فاطر " اور " فاتح " کے معانی پوشیدہ رہگئے تھے ۔ امام شافعی اپنے رسالہ میں کہتے ہیں " زبان کا احاطہ نبی کے سوا اور کسی شخص سے نہیں ہو سکتا " ابو المعالی عزیزی بن عبد الملک کہتا ہے " اِن الفاظ کے عربی زبان میں پائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان تمام دنیا کی زبانوں سے بڑھ کر وسیع اور الفاظ کا خزانہ رکھنے میں بے مثل ہے - اور ہو سکتا ہے کہ اہل عرب نے اِن الفاظ کے وضع کرنے میں دیگر اقوام سے سبقت کی ہو ؛

اور بہت سے دوسرے لوگ (مذکورہ بالا لوگوں کے علاوہ) اس طرف گئے ہیں کہ قرآن شریف میں مُعرّب الفاظ غیر زبانوں کے وارد ہوئے ہیں اور قولہ تعالٰے " قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا " کے استدلال کا جواب یوں دیا ہے کہ تمام قرآن عربی الفاظ سے بھرا ہے اس لئے اُس میں معدودے چند غیر زبانوں کے الفاظ کا آجانا اُسے عربی کلام ہونے سے خارج نہیں بنا سکتے - ایک فارسی قصیدہ جس میں دو ایک عربی لفظ آئے ہوں فارسی ہی کہلائے گا اور اُن چند لفظوں کی وجہ سے عربی قصیدہ نہ ہو جائے گا - اور قولہ تعالٰے " ءَ اَعْجَمِيٌّ وَّعَرَبِيٌّ " کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں (سیاق کلام) طرز گفتگو سے یہ معنے بنتے ہیں کہ " آیا کلام تو عجمی ہے اور اُس کا مخاطب عربی ہو ؟ - اور قرآن میں عجمی زبانوں کے الفاظ آنے پر اِن لوگوں نے علمائے نحو کے اس اتفاق سے استدلال کیا ہے - کہ وہ ابراہیم کے لفظ کو بوجہ اُس کے عَلَم اور عجمہ ہونے کے غیر منصرف قرار دیتے ہیں - مگر اُن کا

یہ استدلال اس طرح پر رَد بھی کر دیا جاتا ہے کہ اَعلام (خاص لوگوں یا مقاموں کے نام) اختلاف کے محل نہیں ہوسکتے اور غیر اَعلام میں کلام کی توجیہ یوں کی جاتی ہے کہ جس وقت اعلام کے وقوع میں اتفاق کرلیا گیا تو اجناس کے واقع ہونے سے کیا امر مانع آسکتا ہے؟ ۔ اور میں نے غیر عربی الفاظ کے کلام الٰہی میں واقع ہونے کی سب سے قوی دلیل وہ دیکھی ہے جس کو ابن جریرؒ نے صحیح سَند کے ساتھ اِبی میسرہ جلیل القدر تابعی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا۔ "قرآن میں ہر ایک زبان کے الفاظ ہیں"۔ اور میں اسی قول کو پسند کرتا ہوں۔ پھر ایسا ہی قول سعید بن جبیرؒ۔ اور وہب بن منبہ۔ سے بھی روایت کیا جاتا ہے۔ اور ان تمام اقوال سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ قرآن میں اِن الفاظ کے واقع ہونے کی حکمت اُس کا علوم اولین وآخرین پر حاوی اور ہر شی کی پیشینگوئی اور خبر ہی کا جامع ہونا ہے لہٰذا ضروری تھا کہ اُس میں اقسام لغات اور زبانوں کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا اور اس طرح پر قرآن کا ہر شئے پر محیط ہونا حدّ کمال کو پہنچا دیا جاتا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے قرآن میں تمام دنیا کی زبانوں سے چوٹی کے شیریں ترین۔ بیحد ہلکے۔ اور عرب کے کلام میں بکثرت استعمال ہونے والے چٹکلے لئے گئے۔ اور میں نے ابن النقیب کی تصریح بھی اپنے اسی مذکورۂ فوق قول کی موید دیکھی چنانچہ وہ کہتا ہے۔ دیگر کتب آسمانی اور منزل من اللہ کتابوں پر قرآن کو ایک یہ خصوصیت حاصل ہے کہ دوسری کتابیں جن قوموں کی زبانوں میں نازل کی گئیں اُن کی زبان کے علاوہ کسی دوسری زبان کا اُس میں ایک لفظ بھی نہیں آیا۔ مگر قرآن تمام قبائل عرب کی زبان پر شامل ہونے کے علاوہ بہت سے الفاظ۔ رومی۔ فارسی۔ اور حبشی وغیرہ زبانوں کے بھی اپنے اندر موجود رکھتا ہے"۔ نیز یہ کتنی زبردست دلیل ہے کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم تمام اقوامِ عالَم کی جانب دعوت حق دینے کے لئے بھیجے گئے تھے اور خداوند کریم کا ارشاد ہے "وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ" اس واسطے ضروری تھا کہ نبی مبعوث کو جو کتاب دیجائے اُس میں ہر ایک قوم کی زبان کے الفاظ موجود ہوں اور اُس میں کوئی ہرج نہ تھا کہ اُن الفاظ کی اصل خاص اس نبی کی قوم میں بجنسہٖ ایک ہی رہی ہو"۔

اس کے بعد میں نے دیکھا کہ الخوئی قرآن میں مُعرَب الفاظ آنے کا ایک اور فائدہ بھی بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "اگر کوئی کہے کہ "اِسْتَبْرَقٍ" عربی زبان کا لفظ نہیں ہے۔ اور غیر عربی لفظ۔ عربی لفظ کے مقابلہ میں فصاحت و بلاغت کی حیثیت سے کم رتبہ ہوتا ہے۔ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں:۔ اگر تمام دنیا کے فصیح اور زبان آور لوگ متفق ہوکر چاہیں کہ اس لفظ کو ہٹا کر اُس کی جگہ دوسرا ایسا ہی فصیح وبلیغ لفظ لے آئیں تو میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ کبھی اپنے اس ارادہ میں کامیاب نہ ہوسکینگے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند پاک اپنے بندوں کو طاعت

اور فرمانبرداری پر آمادہ بناتے وقت اگر اُن کو دل خوش کن وعدوں سے توقع نہ بندھائے۔ اور سخت ترین عذاب کی دھمکیوں سے دھونس۔ دھڑکا نہ دے تو پھر خدائے پاک کا یہ جوش دلانا حکمت کی بنا پر نہ ہوگا۔ لہذا فصاحت کا خیال رکھتے ہوئے وعدہ اور وعید کا لانا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ چاہیے۔ کہ وہ کونسے وعدے ہیں جن کو عقلمند لوگ پسند کرتے ہیں اُن کے توقع میں امر ونہی کی تکلیف برداشت کر سکتے ہیں ؟ یہ وعدہ چار باتوں میں منحصر ہے۔ اچھے مکانات۔ لطیف غذائیں۔ خوشگوار پینے کی چیزیں۔ اعلیٰ درجہ کے فوق البھڑک اور بیش بہا کپڑے۔ اور پھر حسین اور عصمت مآب عورتیں یا اسی طرح کی دوسری باتوں کا درجہ ہے۔ جو مختلف طبائع کو پسند ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ اچھے اور خوش فضا مکانوں کا ذکر کرنا اور اُن کے عطا کرنے کا وعدہ فرمانا فصیح شخص کے خیال میں ایک لازمی امر ہے۔ اگر وہ اس وعدہ کو ترک کر دے تو جس شخص کو عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اور اُس کے صلہ میں اُس سے لطیف غذائیں اور خوشگوار پینے کی چیزیں عطا کرنے کا وعدہ کیا جاتا ہے وہ کہہ سکیگا کہ کھانے پینے کا مزا وہاں ملسکتا ہے جہاں خوشنما عمارت ہو۔ پر فضا باغ ہو۔ ایسا مکان ہو اور اس طرح کی صبح پرُور ہوائیں چل رہی ہوں۔ ورنہ کسی قید خانہ یا ہُو کے مقام میں نعمت الوان کا ملنا اور زہر کا گھونٹ پینا دونوں باتیں برابر ہیں۔ غرضکہ اسی وجہ سے خداوند کریم نے جنّت کا ذکر فرمایا اور وہاں اچھے اچھے مکانوں اور باغوں کے عطا کرنے کا وعدہ کیا۔ اور چونکہ یہ بھی مناسب تھا کہ لباس کی قسم سے اعلےٰ درجہ کی چیز کا ذکر کیا جائے اس واسطے دنیا کا بہترین اور سب سے بڑھ کر نفیس کپڑا حریر (ریشمی کپڑا) مذکور ہوا۔ کیونکہ سونے چاندی کا کپڑا بُنا نہیں جاتا اور اس کے ماسوا حریر کے علاوہ دوسری قسم کے کپڑوں میں دبازت اور وزن کوئی تعریف کی بات نہیں تصور ہوتی بلکہ بسا اوقات ہلکے اور باریک کپڑوں کی قیمت موٹے اور وزنی کپڑوں سے زیادہ قرار دیجاتی ہے مگر حریر میں جس قدر دبازت اور سنگینی پائی جائے اسی قدر وہ بیش بہا اور عمدہ مانا جاتا ہے۔ بدیں وجہ خوشبیان مقرر کا فرض تھا کہ وہ دبیز اور سنگین ریشمی کپڑے کا ذکر کرے تاکہ لوگوں کو شوق دلانے اور امر حق کی طرف بلانے میں کوئی قصور نہ واقع ہو سکتا۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اُس واجب الذکر شے کا بیان یا تو اُسی ایک لفظ کے ذریعہ سے ہوگا جو اس کے لئے صریحاً موضوع ہے۔ اور یا کنایۃً دوسرے لفظوں میں اُس کا بیان کیا جائے گا لیکن اس میں شک نہیں کہ ایک ہی صریح لفظ کے ذریعہ سے اُس کا ذکر کرنا بہتر ہے کیونکہ اُس میں اختصارِ کلام کے علاوہ سمجھ میں آنے کا بھی پورا فائدہ حاصل ہو سکتا ہے اور یہ لفظ "اِستبرق" تھا چنانچہ اگر فصیح اس لفظ کو ترک کرکے اس کی جگہ کوئی دوسرا لفظ لانے کی آرزو کرتا تو وہ کبھی اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکتا کیونکہ اس کی جگہ پر قائم ہونے والا یا تو ایک ہی لفظ ہو سکتا ہے اور یا متعدد الفاظ۔ اور کسی عربی شخص کو "اِستبرق" کے معنوں پر دلالت کرنے والا اپنی زبان کا ایک

لفظ بل ہی نہیں سکتا اس لئے کہ ریشمی کپڑوں کا استعمال اہل عرب نے فارس والوں سے معلوم کیا
خود اُن کے ملک میں نہ یہ کپڑا بنتا تھا اور نہ عربی زبان میں دیبز اور غفص پارچہ دیبا کے لئے کوئی نام
وضع کیا گیا تھا۔ ہاں اُنھوں نے اہل عجم کی زبان سے اُس کپڑے کا جو نام سُنا اُسی کے تلفظ کو اپنی
زبان کے ڈھنگ پر لاکر اُسے استعمال کر لیا اور اس ملک عرب میں کمیاب اور نادرالوجود کپڑے
کے لئے خاص لفظ وضع کرنے سے بے پرواہ ہو گئے۔ لیکن اگر اُس معنیٰ کو ایک سے زائد دو یا
کئی ایک لفظوں کے ساتھ ادا کیا جائے تو اس سے بلاغت میں خلل پڑتا ہے اس لئے کہ جس معنیٰ
کو ایک ہی لفظ کے ذریعہ ادا کر سکنا ممکن ہو اُس کو خواہ مخواہ دو لفظوں میں بیان کرنا بیکار کی طوالت
تھی اور یہ امر بلاغت کے اصول سے خارج ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بالا دلائل اور بیانات سے
ثابت ہو گیا کہ ایک فصیح شخص کے لئے موقع و محل پر لفظ اِستبرق کا بولنا ضروری ہے اور اس کو
اس کا قائم مقام دوسرا لفظ بل نہیں سکتا۔ اور اس سے بڑھ کر کیا فصاحت ہو سکتی ہے کہ دوسرا
اُس کا نظیر لفظ ہی نہ بل سکے ؟ +

ابو عبیدؒ قاسم بن سلام پہلے غیر عربی الفاظ کے قرآن میں آنے کی بابت علماء کا قول اور
پھر علمائے عربیت کی ایسی بات کہنے سے مخالفت بیان کر کے۔ کہتا ہے۔ اور میرے نزدیک
وہ مذہب درست ہے جس میں دونوں قولوں کی بتمامہ تصدیق ہوتی ہے اور وہ مذہب (رائے)
یہ ہے :- اس میں شک نہیں کہ علماء کے حسب بیان ان الفاظ کی اصل عجمی زبانیں ہیں مگر
بات یہ ہوئی کہ ان کلمات کے استعمال کی ضرورت اہل عرب کو بھی پڑی اور اُنھوں نے ان کلمات
کو معرب بنا کر اپنی زبانوں سے ادا کرنے کے قابل کر لیا۔ پھر عجمی الفاظ کی صورت سے ان کی صورت
بھی بدل کر انہیں اپنی زبان کے الفاظ سے مشابہ بنا لیا۔ اور اس طرح یہ کلمات عربی زبان کے جزو
ہو گئے۔ چنانچہ جس وقت قرآن کا نزول ہوا ہے اُس وقت یہ الفاظ عربی کلام میں ایسے بل مل
گئے تھے کہ ان کا امتیاز کرنا مشکل تھا۔ لہذا اس لحاظ سے جو لوگ اُن کو عربی زبان میں شامل
بتاتے ہیں وہ بھی اور جو لوگ اُن کلمات کو عجمی قرار دیتے ہیں وہ بھی دونوں بجائے خود سچے ہیں +
الجوالیقی۔ ابن الجوزی۔ اور بہت سے دیگر علماء بھی اسی قول کی جانب مائل ہوئے ہیں +

اور ذیل میں ہم اُن الفاظ کی فہرست بترتیب حروف تہجی درج کرتے ہیں جو قرآن میں غیر عربی
زبانوں سے آئے ہیں +

لفظ	تفصیل	لفظ	تفصیل
اَبَارِیق	ثعالبی اپنی کتاب فقہ اللغت میں اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کرتا ہے +	"	جوالیقی کہتا ہے " ابریق فارسی لفظ ہے اس کے معنے پانی کا راستہ یا

ٹھیر ٹھیر کر پانی گرانا - ہیں (آب ریز)

آب — بعض علماء کا بیان ہے کہ اہلِ مغرب کی بول چال میں آب گھاس کو کہتے ہیں اس امر کو شیدلہ بیان کرتا ہے +

اَبلَعِی — ابن ابی حاتم وہب بن منبہ کے واسطہ سے روایت کرتا ہے قولہ تعالیٰ "اَبلَعِی مَاءَكِ" حبش کی زبان میں اس کے معنےٰ ہیں - گھونٹ جا - نگل جا" اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اُن کے باپ محمدؒ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا - ہندوستان کی زبان میں اس کے معنیٰ ہیں "پی جا"

اَخلَدَ — واسطی کتاب الارشاد میں بیان کرتا ہے "اَخلَدَ اِلَی الاَرضِ" عبرانی زبان میں بمعنی "ٹیک لگائی" کے آتا ہے +

الاَرَائِك — ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں بیان کیا ہے "حبش کی زبان میں اس کے معنےٰ - تختیوں - کے ہیں"

آزر — جو لوگ ابراہیمؑ کے باپ - یا - بُت کا نام نہیں مانتے اُن کے قول پر اسے مُعرّب شمار کیا گیا ہے - اور ابن ابی حاتم کہتا ہے - "معتمر بن سلیمان کی نسبت ذکر کیا گیا ہے کہ اُس نے کہا" "میں نے اپنے باپ سلیمان کو "وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِیْمُ لِاَبِیْهِ آزَرُ" یعنے رفع کے ساتھ پڑھتے سُنا - اُس نے

" کہا مجھکو یہ بات پہنچی ہے کہ آزر بمعنےٰ "اعوج" (ٹیڑھا) کے آیا ہے اور یہ سخت ترین کلمہ ہے جو ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کہا" اور بعض علماء کا بیان ہے کہ اس کے معنےٰ عبرانی زبان میں "اے غلطی کرنے والے" ہیں +

اَسْبَاط — ابواللیث نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ اُن لوگوں (بنی اسرائیل) کی لغت میں عربی لفظ قبائل کا قائم مقام ہے +

اِستَبرَق — ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ ملک عجم میں دبیز ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں +

اَسفَار — واسطی - الارشاد میں بیان کرتا ہے کہ سُریانی زبان میں اسفار کتابوں کو کہتے ہیں - اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "یہ نبطی زبان میں کتابوں کو کہتے ہیں +

اِصرِی — ابوالقاسم کتاب لغات القرآن میں بیان کرتا ہے نبطی زبان میں اس کے معنےٰ ہیں "میرا عہد" (قول و قرارداد) +

اَکوَاب — ابن الجوزی بیان کرتا ہے "یہ نبطی زبان میں کوزوں کو کہتے ہیں" اور ابن جریر ضحاک سے روایت کرتا ہے

لفظ	تشریح
ہ	کہ اُس نے کہا " یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنٰی ہیں بے دستونکے مٹی کے پختہ کوزے (لوٹے)
ال	ابن جنی کہتا ہے " لوگوں نے ذکر کیا ہے کہ یہ نبطی زبان میں اللہ تعالےٰ کا نام ہے +
اَلِیْمٌ	ابن الجوزی بیان کرتا ہے کہ " زنگبار کی زبان میں اس کے معنٰے - دکھ دینے والی چیز - ہیں" اور شیدلہ کہتا ہے کہ " عبرانی زبان میں اس کے یہ معنٰے ہیں +"
اِنٰہُ	اہل مغرب کی بول چال میں اسکے معنٰے ہیں " اُس کا پک جانا " یہ بات شیدلہ نے ذکر کی ہے + اور ابو القاسم اس معنٰے میں اس کو بربری زبان کا لفظ بتاتا اور کہتا ہے کہ اسی زبان سے قولہ تعالےٰ " حَمِیْمٍ آنٍ " بعید گرم پانی - اور قولہ تعالےٰ " عَیْنٍ آنِیَةٍ " گرمی سے کھولتا ہوا چشمہ بھی آیا ہے
اَوَّاہٌ	ابو الشیخ ابن حبان نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا " حبش کی زبان میں اس کے معنٰے - یقین کرنے والے کے ہیں + ابن ابی حاتم نے مجاہد - اور عکرمہ سے ایسی ہی روایت کی ہے + اور عمرو بن شرحبیل سے روایت کی ہے کہ حبش کی زبان میں اس کے معنٰے " رحم کرنے والا " اور الواسطی کا قول ہے " عبری زبان میں اَوَّاہٌ یعنے دعا کرنے کے آتا ہے +
اَوَّابٌ	ابن ابی حاتم عمرو بن شرحبیل سے روایت کرتا ہے کہ " حبش کی زبان میں اس کے معنٰی " مُسَبِّح " تسبیح خواں کے آتے ہیں + اور ابن جریر نے بھی عمرو سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالےٰ " اَوِّبِیْ مَعَہٗ " حبش کی زبان میں - سَبِّحِی - تسبیح خوانی کر - کے معنوں میں آیا ہے +
الاُوْلٰے والآخِرَۃ	شیدلہ بیان کرتا ہے " قولہ تعالےٰ " اَلْجَاهِلِیَّةِ الْاُوْلٰى " سے مراد پچھلی جاہلیت ہے - اور قولہ تعالےٰ " فِی الْمِلَّةِ الْاٰخِرَةِ " سے پہلی ملت (پہلا دین) مراد ہے - اور یہ معنٰے قبطی زبان کے ہیں کیونکہ قبطی لوگ آخرۃ کو اُولٰی - اور اُولٰی کو آخرۃ - کہتے ہیں - اور اس قول کو زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں بیان کیا ہے +
بَطَائِنُهَا	شیدلہ کہتا ہے " قولہ تعالےٰ " بَطَائِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ " یعنی اُس کے اُوپری اَبرے - قبطی زبان میں - یہ بھی زرکشی نے بیان کیا ہے +
بَعِیْرٌ	فریابی - مجاہد سے قولہ تعالےٰ " کَیْلَ بَعِیْرٍ " کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ اس سے " ایک بار خر کا پیمانہ

لفظ	تشریح
	" مراد ہے اور مقاتل سے مروی ہے کہ عبرانی زبان میں بعیر ہر ایسے جانور کو کہتے ہیں جس سے بار برداری کا کام لیا جاتا ہو +
بَیْعٌ	الجوالیقی - کتاب - المعرّب میں بیان کرتا ہے " بِیْعَۃ - اور کَنِیْسَۃ - اِن دونوں لفظوں کو بعض علماء نے فارسی کے مُعَرّب الفاظ بیان کیا ہے +
تَنُّوْرٌ	جوالیقی - اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ اور مُعَرّب بتایا ہے +
تَتْبِیْرًا	ابن ابی حاتم نے قولہ تعالےٰ " وَلِیُتَبِّرُوْا مَا عَلَوْا تَتْبِیْرًا " کے معانی میں سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ " نبطی زبان میں اس کے معنےٰ ہیں - اُس کو ہلاک کیا " +
تَحْتُ	ابوالقاسم - لغات القرآن میں بیان کرتا ہے قولہ تعالےٰ " فَنَادَاھَا مِنْ تَحْتِھَا " میں تحتھا سے بَطْنِھَا مراد ہے یعنی اُس کے پیٹ میں سے اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے + کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بھی مؤرّخ سے اسی طرح روایت کرتا ہے +
اَلْجِبْتُ	ابن ابی حاتم - ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے " جِبْتَ " حبش کی زبان میں شیطان کو کہتے ہیں + اور عبد بن حمید نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ " حبش کی

لفظ	تشریح
	زبان میں جبت بمعنی شیطان آیا ہے + اور ابن جریر نے سعید بن جبیر سے اس کے معنی حبش کی زبان ہی میں ساحر (جادوگر) بیان کئے ہیں +
جَھَنَّمَ	بقول بعض عجمی - بعضوں کے نزدیک فارسی - اور چند لوگوں کے نزدیک عبرانی زبان کا لفظ ہے - اس کی اصل کھنّام بتائی جاتی ہے +
حُرِّمَ	ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " حبشی زبان میں وحُرِّمَ بمعنی وَجِبَ (واجب کیا گیا) آیا ہے +
حَصَبُ	ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالےٰ " حَصَبُ جَھَنَّمَ " میں حصب کے معنی لکڑی (ایندھن) کے آتے ہیں - زنگی زبان میں + "
حِطَّۃٌ	کہا گیا ہے کہ اس کے معنے ہیں " ٹھیک اور درست بات کہو " اور یہ معنے اُنھی (بنی اسرائیل) کی زبان میں آتے ہیں +
حَوَارِیُّوْنَ	ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے " نبطی زبان میں اس کے معنے غسل دینے والے (مردہ شو) لوگ ہیں اور اس کی اصل " ھواری " تھی +
حُوْبٌ	نافع بن الازرق کے سوالات میں

لفظ	تشریح
	ابن عباسؓ کا اس کے معنے "اثم" (گناہ) بتانا اور اس کا حبش کی زبان میں آنا بیان ہوچکا ہے +
دَارَسْتَ	اس کے معنے یہودیوں کی زبان میں باہم ملکر پڑھنے کے ہیں +
دُرِّیٌّ	حبش کی زبان میں اس کے معنے ہیں چمکدار - اس کو شیذلہ اور ابوالقاسم نے بیان کیا ہے +
دِینَار	جوالیقی وغیرہ نے اس کو فارسی بیان کیا ہے +
رَاعِنَا	ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ (رَاعِنَا) یہودیوں کی زبان میں گالی ہے +
رَبَّانِیُّونَ	جوالیقی کا بیان ہے - ابوعبیدہ نے کہا "اہل عرب رَبَّانِیِّین کے معنے نہیں جانتے - اور اس کو صرف علماء اور فقیہ لوگوں نے سمجھا ہے - میرے نزدیک یہ کلمہ عربی زبان کا نہیں بلکہ عبرانی یا سُریانی زبانوں کا ہے اور ابوالقاسم نے اس کے سریانی زبان کا لفظ ہونے پر وثوق کیا ہے"
رِبِّیُّونَ	ابوحاتم احمد بن حمدان اللغوی کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ سُریانی زبان کا ہے +
اَلرَّحْمٰن	مُبَرِّد - اور ثعلب کے خیال میں یہ لفظ عبرانی زبان کا اور اس کی اصل خائے معجمہ کے ساتھ ہے +
اَلرَّسّ	کرمانی کی کتاب العجائب میں اس کو

لفظ	تشریح
	عجمی لفظ اور اس کے معنے "کنواں" بتائے گئے ہیں (چاہ)
اَلرَّقِیْم	شیذلہ کہتا ہے "بیان کیا گیا ہے کہ یہ رومی زبان میں لَوح (تختی) کو کہتے ہیں اور ابوالقاسم کہتا ہے کہ یہ رومی زبان ہی میں بمعنی "کتاب" آتا ہے اور الواسطی اُسی زبان میں "دواۃ" کے معنے میں آنا بیان کرتا ہے +
رَمْزًا	ابن الجوزی نے کتاب فنون الافنان میں اس لفظ کو بھی مُعَرَّب شمار کیا ہے اور الواسطی کا بیان ہے کہ یہ عبرانی زبان میں دونوں لبوں کو جنبش دینے کے معنوں میں آیا ہے +
رَهْوًا	ابوالقاسم قول تعالیٰ "وَاتْرُكِ الْبَحْرَ رَهْوًا" کے معنوں میں بیان ہے کہ اس کے معنے نبطی زبان میں ساکن اور بغیر جوش و خروش کا دریا ہیں اور الواسطی کہتا ہے کہ سُریانی میں اس کے معنے ساکن دریا کے ہیں +
اَلرُّوْم	الجوالیقی کا قول ہے "یہ اعجمی لفظ اور انسانوں کی ایک قوم (رومی) کا نام ہے +
زَنْجَبِیْل	جوالیقی - اور ثعالبی دونوں نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے +
اَلسِّجِلّ	ابن مردویہ - ابی الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے "اَلسِّجِلّ - حبش کی زبان میں مَرد

لفظ	تشریح
	کے معنیٰ رکھتا ہے" اور ابن جنی کتاب محتسب میں ذکر کرتا ہے کہ "حبش کی زبان میں اس کے معنے کتاب کے ہیں" اور بہت سے لوگ اس کو فارسی لفظ اور معرب بتاتے ہیں +
سِجِّیل	فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "سجیل فارسی میں اُس ڈھیلے کو کہتے ہیں جس کا اگلا سرا پتھر اور پچھلا حصہ مٹی ہو (کنکر۔ یا کھنگڑ) +
سِجِّین	ابوحاتم نے کتاب الزینۃ میں بیان کیا ہے کہ یہ لفظ عربی زبان کا نہیں بلکہ کسی اور زبان کا ہے +
سُرَادِق	الجوالیقی کہتا ہے "یہ فارسی زبان کا معرب لفظ ہے اس کی اصل "سرادر" یعنی دہلیز تھی" اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے "درست یہ ہے کہ سرادق فارسی زبان میں سراپردہ یعنی گھر کے آگے پڑے ہوئے پردہ کو کہتے ہیں +
سَرِیّ	ابن ابی حاتم۔ مجاہد سے راوی ہے کہ قولہ تعالےٰ "سَرِیًّا" سریانی زبان میں نہر کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر اس کو نبطی زبان کا لفظ بتاتے ہیں۔ اور شیدلہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ یونانی زبان میں اس کے معنے نہر کے ہیں +
سَفَرَۃ	ابن ابی حاتم نے ابن جریج کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالےٰ "بِاَیْدِیْ سَفَرَۃٍ" میں اس
	لفظ کے معنے۔ پڑھنے والے کے ہیں۔ نبطی زبان میں +
سَقَر	الجوالیقی اس کو عجمی لفظ بیان کرتا ہے +
سُجَّدًا	الواسطی قولہ تعالےٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" کے معنوں میں کہتا ہے "یعنی سر جھکائے ہوئے" سریانی زبان میں۔ یا۔ سر چھپائے ہوئے +
سَکَرًا	ابن مردویہ۔ عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ "یہ حبش کی زبان میں سرکہ کو کہتے ہیں +
سَلْسَبِیْل	الجوالیقی بیان کرتا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے +
سَنَا	اس کو صرف حافظ ابن حجر نے اپنی نظم میں عجمی شمار کرایا ہے اور ان کے سوا کسی دوسرے عالم کا یہ قول نہیں آیا +
سُنْدُس	الجوالیقی کہتا ہے "سندس فارسی میں باریک ریشمی کپڑے کو کہتے ہیں" اور اللیث کا قول ہے کہ "اہل زبان اور مفسر لوگوں نے اس کے معرب لفظ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے" اور شیدلہ اس کو ہندی زبان کا لفظ بتاتا ہے +
سَیِّدَھَا	قولہ تعالےٰ "وَاَلْفَیَا سَیِّدَھَا لَدَی الْبَابِ" کی تفسیر میں الواسطی کہتا ہے کہ یہ قبطی زبان میں بمعنیٰ "اس کے شوہر" کے آیا ہے + اور ابو عمرو کا قول ہے کہ

لفظ	تشریح
	میں عَرَبی زبان میں اس محاورہ کو نہیں پاتا
سِينِينَ	ابن ابی حاتم - اور - ابن جریر دونوں عِکرمہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا "سینین" حبش کی زبان میں بمعنے خوبصورت کے آتا ہے +
سَيْنَاءَ	ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "نبطی زبان میں سَيْنَاء" خوبصورت "کے معنے رکھتا ہے +
شَطْرًا	ابن ابی حاتم نے قولہ تعالےٰ "شَطْرَ الْمَسْجِدِ" کے معنے میں رفیع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "اُس کی جانب حبش کی زبان میں "+
شَہْر	الجوالیقی کہتا ہے "بعض اہل لغت نے اس کو سُریانی زبان کا لفظ بتایا ہے"
الصِّرَاط	النقاش - اور - ابن الجوزی نے بیان کیا ہے کہ یہ رومی زبان میں بمعنی راستہ کے آیا ہے" اور پھر میں نے ابی حاتم کی کتاب الزینۃ میں بھی یہی بات لکھی دیکھی +"
صُرْهُنَّ	قولہ تعالےٰ "فَصُرْهُنَّ" کے معنوں میں ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ نبطی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنے ہیں کہ "پس اُن کو شق کر ڈال - (جدا کر دے)" - اور ایسی ہی روایت ضحاک سے بھی آئی ہے + اور ابن المنذر نے وہب بن منبہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "دنیا کی کوئی زبان ایسی نہیں جس کے الفاظ قرآن میں نہ آگئے ہوں" کسی نے اُس سے سوال کیا "اُس میں رومی زبان کا کوئی لفظ ہے ؟" وہب نے جواب دیا "فَصُرْهُنَّ خدا فرماتا ہے کہ اُن کو پارہ پارہ کر ڈال - (قَطِّعْهُنَّ) "+
صَلَوٰتٌ	الجوالیقی کہتا ہے "یہ عبری زبان میں یہودیوں کے کنیسوں کو کہا جاتا ہے اور اُس کی اصل "صَلُوتا" ہے + اور اسی طرح پر ابن ابی حاتم نے ضحاک سے بھی روایت کی ہے +
طٰهٰ	حاکم نے مستدرک میں عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ "طٰهٰ" کے معنوں میں روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "یہ لفظ حبش کی زبان میں ایسا ہے جیسے عَرَبی میں تم "یا محمدؐ" کہتے ہو" ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ ہی سے روایت کی ہے کہ "طٰهٰ" نبطی زبان کا لفظ ہے" اور عکرمہ سے روایت کی ہے کہ "طٰهٰ بمعنے اے شخص! حبشی زبان میں بولا جاتا ہے - اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ طٰهٰ بمعنے اے شخص! نبطی زبان میں آتا ہے +
الطَّاغُوت	حبشی زبان میں کاہن (مذہبی پیشوا - بُت پرستوں کا گرو) کو کہتے ہیں +

لفظ	بیان	لفظ	بیان
طَفِقَا	بعض علماء کا بیان ہے کہ رومی زبان میں اس کے معنے ہیں اُن دونوں نے ارادہ کیا - یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے +		
طُوبٰی	ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طُوبٰی حبش کی زبان میں جنت کا نام ہے + اور ابوالشیخ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اس کو ہندی زبان کا لفظ اسی معنوں میں بتاتے تھے +		
طُورٌ	فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ " طور سریانی زبان میں پہاڑ کو کہتے ہیں + اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ یہ معنے اس لفظ کے نبطی زبان میں ہیں +		
طُوًی	کرمانی اپنی کتاب العجائب میں بیان کرتا ہے " یہ لفظ مُعَرَّب ہے - اس کے معنے ہیں رات کے وقت - اور کہا گیا ہے کہ یہ عبرانی زبان میں بمعنی مَرد کے آیا ہے +		
عَبَّدْتَ	قولہ تعالٰے " عَبَّدْتَ بَنِی اِسْرَآئِیْلَ " کے معنوں میں ابوالقاسم نے بیان کیا ہے کہ اس کے معنے قَتَلْتَ (تُو نے قتل کیا) ہیں اور یہ نبطی زبان کا لفظ ہے +		
عَدْنٌ	ابن جریر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں کعبؓ سے قولہٗ " جَنّٰتُ عَدْنٍ " کے معنے دریافت کئے تو کعبؓ نے کہا " انگور کی ٹٹیوں اور انگور کے خوشوں کے باغ سریانی زبان میں + " اور جویبر کی تفسیر میں آیا ہے کہ ہتیں رومی زبان میں اس کے یہ معنے ہیں +		
		الْعَرِمِ	ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ " ملک حبش میں عَرِم اُن بندوں کو کہتے ہیں جو بارش کا پانی پہاڑ کی گھاٹیوں میں روکنے کے لئے بنائے جاتے ہیں اور پھر اُن کے پیچھے پانی جمع ہو کر آبشار کی طرح گرتا اور بالائی زمینوں کو سیراب کرتا ہے +
		غَسَّاق	الجوالیقی - اور الواسطی دونوں کا قول ہے کہ یہ سرد بدبودار پانی کو کہتے ہیں - ترکی زبان کا لفظ ہے - اور ابن جریر نے عبداللہ بن جریدہ سے روایت کی ہے کہ غسّاق کے معنے ہیں بدبودار اور یہ طحاریہ[له] میں ہے + (؟)
		غِیْضَ	ابوالقاسم کا قول ہے - حبش کی زبان میں بمعنے - کم کر دیا گیا - کے آتا ہے +

له یہ لفظ باوجود غور و تلاش صاف طور سے معلوم نہیں ہوا غالباً طحاری کوئی زبان ہے اور اُسی کی جانب منسوب کیا گیا ہے واللہ اعلم - مترجم عفی عنہ +

لفظ	تشریح
فِردَوس	ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی کہ فردوس رومی زبان میں باغ کو کہتے ہیں + اور السُّدی سے مروی ہے کہ نبطی زبان میں انگوروں کی ٹٹیوں کو کہتے ہیں اور اس کی اصل "فِرداسا" تھی +
فُوم	الواسطی کہتا ہے "یہ عبرانی زبان میں گیہوں کو کہتے ہیں +
قَراطِیس	الجوالیقی کہتا ہے "کہا جاتا ہے کہ قرطاس کی اصل عربی زبان میں نہیں بلکہ اس سے باہر کی ہے +
قِسط	ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت ہے کہ قِسط رومی زبان میں بمعنی "عدل" آتا ہے +
قِسطاس	فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قِسطاس رومی زبان میں عدل کو کہتے ہیں + اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ قسطاس رومی زبان میں ترازو کو کہتے ہیں +
قَسوَرَۃ	ابن جریر نے ابن عباسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے کہ حبش کی زبان میں شیر کو کہتے ہیں +
قِطَّنا	ابو القاسم کہتا ہے "نبطی زبان میں اس کے معنے ہیں "ہمارا نوشتہ (اعمالنامہ) +
قُفل	الجوالیقی ذکر کرتا ہے - بعض علماء اس کو فارسی سے مُعرّب بتاتے ہیں +
قُمّل	الواسطی کہتا ہے - یہ عبری زبان

لفظ	تشریح
	میں اور سریانی میں بھی "جوں" کو کہتے ہیں - ابو عمرو کا قول ہے مجھکو اس لفظ کا پتا کسی عربی قبیلہ کی زبان میں نہیں ملا بیشک یہ فارسی مُعرّب لفظ ہے +
قِنطَار	ثعالبی نے کتاب فقہ اللغۃ میں ذکر کیا ہے کہ رومی زبان میں قِنطار بارہ ہزار اوقیہ کے معادل وزن کو کہتے ہیں اور خلیل کا بیان ہے "لوگوں کا قول ہے کہ سریانی زبان میں ایک بیل کی کھال بھر کر سونے یا چاندی کو قنطار کہتے ہیں + بعض علماء کا بیان ہے کہ یہ بربر والوں کی زبان میں ایک ہزار مثقال کے برابر ہے + اور ابن قتیبۃ کہتا ہے "کہا گیا ہے کہ قِنطار آٹھ ہزار مثقال کے معادل وزن کو کہتے ہیں - اہل افریقہ کی زبان میں +
قَیُّوم	الواسطی کہتا ہے "سُریانی زبان میں قیّوم اُس کو کہتے ہیں جو سوتے نہیں +
کَافُور	جوالیقی اور دیگر لوگوں نے اس کو فارسی کا مُعرّب بتاتا ہے +
کَفِّر	ابن الجوزی کہتا ہے "کَفِّر عَنَّا" نبطی زبان میں اس کے معنے ہیں ہماری خطاؤں کو محو کر دے (مٹا دے) + اور ابن ابی حاتم نے ابی عمران الجونی سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ

كَفِّرْ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ" کے معنے میں بیان کیا کہ عبرانی زبان میں اس سے یہ مراد ہے کہ اُن کی خطاؤں کو محو کر دیا +

كِفْلَيْنِ — ابن ابی حاتم نے ابی موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " حبش کی زبان میں کِفْلَيْنِ بمعنی ضِعْفَيْنِ (دوچند) آتا ہے +

كَنْزٌ — الجوالیقی اس کو فارسی کا مُعَرّب لفظ بتاتا ہے +

كُوِّرَتْ — ابن جریر۔ سعید بن جبیر سے راوی ہے کہ اُنھوں نے کہا کُوِّرَتْ۔ بمعنیٰ غُوِّرَتْ (غائب کیا گیا) فارسی میں آتا ہے +

لِيْنَةٍ — الواسطی کی کتاب الارشاد میں اس کے معنے کھجور کا درخت لکھے ہیں۔ الکلبی کہتا ہے کہ میں نے اس لفظ کو یثرب کے یہودیوں کے سوا کسی اور عربی قبیلہ کی زبان سے نہیں سُنا +

مُتَّكَأً — ابن ابی حاتم۔ سلمۃ بن تمام الشقری سے راوی ہے اُس نے کہا "مُتَّكَأً" حبش کی زبان میں ترنج کو کہتے ہیں +

مَجُوسْ — الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ عجمی لفظ ہے +

مَرْجَانْ — جوالیقی نے بعض اہل لغت کے قول سے نقل کیا ہے کہ یہ لفظ عجمی ہے +

مِسْكْ — ثعالبی نے اس کو فارسی زبان کا لفظ بیان کیا ہے +

مِشْكَاةٌ — ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ مجاہد نے کہا " حبش کی زبان میں مِشْکَاۃ چھوٹے سے طاق یا سوراخ کو کہتے ہیں جو دیوار میں چراغ رکھنے کے لئے بنا دیا جاتا ہے +

مَقَالِيْدَ — فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " مقالید۔ فارسی میں کنجیوں کو کہتے ہیں۔ اور ابن دُرَید اور جوالیقی کا قول ہے " اقلید۔ اور مقلید۔ دونوں فارسی کے معرّب لفظ کُنجی کے معنوں میں ہیں +

مَرْقُوم — الواسطی کا قول ہے "مَرْقُوم بمعنے مکتوب (لکھی ہوئی) عبری زبان میں آتا ہے +

مُزْجَاةٌ — الواسطی کہتا ہے " تھوڑی چیز فارسی زبان یا بقول بعض قبطی زبان میں +

مَلَكُوتْ — ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے قولہٗ تعالےٰ "مَلَكُوت" کے بارہ میں روایت کی ہے کہ " یہ فرشتہ کو کہتے ہیں مگر نبطی زبان میں فرشتہ کو ملکوت ہی کہا جاتا ہے " اسی بات کو ابوالشیخ نے ابن عباسؓ سے بھی روایت کیا ہے اور الواسطی نے کتاب الارشاد میں لکھا ہے کہ " ملکوت نبطی زبان میں فرشتہ کو کہتے ہیں +

مَنَاصْ — ابوالقاسم کا قول ہے " نبطی زبان میں اس کے معنے ہیں " بھاگنا +

مِنْسَأَةٌ — ابن جریر نے السُّدی سے روایت کی ہے اُس نے کہا " حبش کی زبان میں منسأۃ عَصَا (لاٹھی) کو کہتے ہیں "+

لفظ	معنی
مُنۡفَطِرٌ	ابن جریر نے قولہ تعالے " السَّمَاءُ مُنۡفَطِرٌۢ بِهٖ " کے معنے میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے " حبش کی زبان میں اس کے معنیٰ " اُس میں بھرے ہوئے " کے ہیں +
مَهۡلٌ	کہا گیا ہے کہ اہل مغرب کی زبان میں اس کے معنے " تیل کی گاد (تلچھٹ) ہیں - اس قول کو شیدلہ نے بیان کیا ہے اور ابو القاسم یہ معنے بربری زبان میں بتاتا ہے +
نَاشِئَةٌ	حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا " نَاشِئَةَ اللَّيۡلِ " حبش کی زبان میں قیام اللیل - (رات کے وقت عبادت کرنے) کو کہتے ہیں + اور بیہقی نے ابن عباسؓ سے بھی یہی معنے روایت کئے ہیں +
ن	کرمانی اپنی کتاب العجائب میں ضحاک سے راوی ہے کہ " یہ فارسی زبان کا لفظ ہے - اس کی اصل اُنون تھی جس کے معنے ہیں " جو تم چاہو سو کرو +
هُدۡنَا	کہا گیا ہے کہ عبرانی زبان میں اس کے معنے ہیں " ہم نے توبہ کی " اس بات کو شیدلہ اور دیگر لوگوں نے بیان کیا ہے +
هُوۡدٌ	جوالیقی کہتا ہے " یہ عجمی لفظ ہے اور یہود سے مراد ہے +
هُوۡنٌ	ابن ابی حاتم نے میمون بن مہران سے قولہ تعالے " يَمۡشُوۡنَ عَلَى الۡاَرۡضِ هَوۡنًا " کے معنوں میں روایت کی ہے اُس نے کہا " سریانی زبان میں اس کے معنے ہیں " حُکَمَاءُ " اور ضحاک سے بھی ایسی ہی روایت کی ہے + اور ابی عمران الجونی سے مروی ہے کہ یہ معنے عبرانی زبان میں ہیں +
هَيۡتَ لَكَ	ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی اُنھوں نے کہا " قبطی زبان میں هَيۡتَ لَكَ بمعنیٰ هَلُمَّ لَكَ (تیرے لئے ہے - آجا) آتا ہے + اور الحسنؒ کہتے ہیں کہ یہ معنے اس طرح پر سریانی زبان میں آتے ہیں + اس کو ابن جریر نے روایت کیا ہے + اور عکرمہ کا قول ہے کہ یہ حورانی زبان میں یوں آتا ہے + اس کی روایت ابو الشیخ نے کی ہے + اور ابو زید الانصاری کا قول ہے " یہ محاورہ عبرانی زبان کا ہے اور اس کی اصل هَيۡتَلَجۡ تھی یعنی " تَعَالَهٗ " (اُس کے اُوپر آ) +
وَرَاءَ	کہا گیا ہے کہ نبطی زبان میں اس کے معنے ہیں " سامنے " (امام) یہ بات شیدلہ نے بیان کی ہے اور ابو القاسم نے بھی + اور جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی بتلانے پر کفایت

لفظ	تشریح
	کی ہے +
وَرْدَۃً	جوالیقی نے اس کو بھی غیر عربی لفظ بتایا ہے +
وَزَر	ابوالقاسم کہتا ہے "یہ نبطی زبان میں پہاڑ اور ملجاء (جائے پناہ) کو کہتے ہیں +
یاقُوت	جوالیقی۔ ثعالبی اور بہت سے دیگر لوگوں نے اس کو فارسی بتایا ہے +
یَحُوْرُ	ابن ابی حاتم نے داؤد بن ہند سے قولہ تعالےٰ "ظَنَّ اَنْ لَّنْ یَّحُوْرَ" کے معنوں میں روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "حبش کی زبان میں اس کے معنے ہیں "یَرْجِعُ" (لوٹ آئے گا) اور ایسی ہی روایت عکرمہ سے بھی کی ہے۔ پھر ابن عباسؓ سے بھی یہی معنی بتانا اب سے پہلے نافع بن الازرق کے سوالات میں بیان ہوچکا ہے +
یٰسٓ	ابن مردویہ نے قولہ تعالےٰ "یٰسٓ" کے معنے میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے "حبش کی زبان میں" یا اِنسانُ " اور ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر سے روایت کی "یٰسٓ - حبش کی زبان میں بمعنے "یا رَجُلُ" (اے مرد) آتا ہے +
یَصُدُّوْنَ	ابن الجوزی کہتا ہے "حبش کی زبان میں اس کے معنی ہیں کہ "غل مچاتے ہیں" +
یُصْهَرُ	شیدلۃ ذکر کرتا ہے "اہلِ مغرب کی زبان میں اس کے معنے ہیں "پختہ ہوتا ہے" +
اَلْیَمُّ	ابن قتیبۃ کہتا ہے "سریانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں + ابن الجوزی بتاتا ہے "عبرانی زبان میں دریا کو کہتے ہیں + اور شیدلۃ کہتا ہے کہ "قبطی زبان میں" +
اَلْیَهُوْدُ	الجوالیقی کا قول ہے غیر عربی زبان کا لفظ اور مُعرب ہے۔ یہود۔ یہود بن یعقوبؑ کی جانب منسوب ہیں اس لئے ذال کو مہملہ (د) بنا کر اس کی تعریب کرلی گئی +

قرآن شریف میں جسقدر مُعرّب الفاظ ہیں وہ یہ ہیں جن کو میں نے سخت جانفشانی اور سالہا سال کی دماغ سوزی کے بعد تلاش اور تحقیق کر پایا۔ اور میری اس کتاب سے قبل یہ سب الفاظ کسی کتاب میں ایک جا کر کے بیان نہیں ہوئے تھے ۔ ایسے الفاظ میں سے (۲۷) لفظوں کو قاضی تاج الدین ابن السبکی نے چند اشعار میں نظم کیا تھا پھر اُن پر حافظ ابوالفضل ابن حجر نے چند اور اشعار بڑھائے جن میں چوبیس نئے لفظ نظم کئے تھے۔ اور آخر میں جس قدر الفاظ اِن

دونوں صاحبوں سے ترک ہو گئے تھے میں نے اُن کو بھی نظم کر کے اُنہی ابیات سے شامل کردیا۔ میرے منظومہ الفاظ ساٹھ سے چند زائد ہیں۔ اور اس وقت سب الفاظ ملکر ایک سو سے زائد ہو گئے ہیں +

ابن السبکی کہتا ہے :-

السلسبیل ۔ و ۔ طٰہٰ ۔ کُوِّرَت ۔ بَیْعٌ ۔ روم ۔ و ۔ طوبیٰ ۔ و ۔ سجّیلٌ ۔ و ۔ کافُورُ

والزنجبیل ۔ و ۔ مشکاۃ ۔ سرادق مع ۔ استبرق ۔ صلوٰت ۔ سندس ۔ طُورُ

کذا ۔ قراطیس ۔ ربانیھم ۔ و غساق ۔ ثم ۔ دینار ۔ القسطاس ۔ مشھورُ

کذاک ۔ قسورۃ ۔ و ۔ الیَمّ ۔ ناشِئَۃٌ ۔ و ۔ یوت کفلین ۔ مذکورٌ ۔ و ۔ مسطورُ

لہ مقالید ۔ فردوس ۔ یعدّ کذا ۔ فیما حکی ابن دُرَیْدٍ منہ ۔ تَنُّورُ

ابن حجر کہتا ہے :-

وزدت ۔ حرم ۔ و مھل ۔ و السجل کذا ۔ السّریُّ ۔ و الاَبُّ ۔ ثم ۔ الجبت ۔ مذکورُ

و ۔ قِطَّنَا ۔ و ۔ اِنَاہُ ۔ ثم ۔ مُتَّکِئاً ۔ دارست ۔ یُصْھَرُ ۔ منہ ۔ فھو مصھورُ

و ۔ ھَیْتَ ۔ و السَّکَرُ ۔ الاَوّاہُ مع حَصَبٍ ۔ و ۔ اَوِّبِی معہ ۔ و ۔ الطَّاغُوتُ ۔ مسطورُ

صُرْھُنَّ ۔ اِصْرِی ۔ و غیض الماء مع ۔ وَزَرٍ ۔ ثم ۔ الرَّقِیمُ ۔ مَنَاصٍ ۔ و السَّنَا ۔ النورُ

اور میں کہتا ہوں +

وزدت ۔ یٰسٓ ۔ و ۔ الرحمٰن ۔ مع ۔ ملکوت ۔ ثم ۔ سینین ۔ شطر البیت ۔ مشھورُ

ثم ۔ الصِّراط ۔ و ۔ دُرِّیٌّ ۔ یُحُورُ ۔ و ۔ مَرْجانٌ ۔ اَلِیْمٌ ۔ مع ۔ القِنْطَار ۔ مذکورُ

و ۔ رَاعِنَا ۔ طَفِقَا ۔ ھُدْنَا ۔ ابلعی ۔ و ۔ وراء ۔ و ۔ الاَرَائِکِ ۔ و ۔ الاَکْوَابِ ۔ ماثورُ

ھُوْدٌ ۔ و ۔ قِسْطٌ ۔ و ۔ کَفِّرْ ۔ رَمْزُہٗ ۔ سَقَرٌ ۔ ھَوْنٌ ۔ یَصُدُّوْنَ ۔ و ۔ المِنْسَأَۃ مسطورُ

شھرٌ ۔ مَجُوْسٌ ۔ و ۔ اقفالٌ ۔ یَھُودُ حَوَا ۔ رِیُّوْنَ ۔ کَنْزٌ ۔ و ۔ سِجِّیْنٌ ۔ و ۔ تَتْبِیْرُ

بَعِیْر ۔ آزَرَ ۔ حُوْبٌ ۔ وَرْدَۃٌ ۔ عَرِمٌ ۔ اٰلٌ ۔ و مِنْ تَحْتِھَا ۔ عَبَّدْتَ ۔ والصُّوْرُ

و ۔ لِیْنَۃٌ ۔ فُوْمِھَا ۔ رَھْوٌ ۔ و ۔ اَخْلَدَ ۔ مُزْجَاۃٌ ۔ و ۔ سَیِّدَھَا ۔ اَلْقَیُّوْمُ ۔ موفورُ

و ۔ قُمَّلٌ ۔ ثم ۔ اسفارٌ ۔ عنیٰ ۔ کُتُبًا ۔ و ۔ سُجَّدًا ۔ ثم ۔ رِبِّیُّوْنَ ۔ تکثیرُ

و ۔ حِطَّۃٌ ۔ و ۔ طُوَیٰ ۔ و ۔ الرَّسُّ ۔ نون ۔ کذا ۔ عَدْنٌ ۔ و ۔ منفطرٌ ۔ الاَسْبَاطِ ۔ مذکورُ

مِسْکٌ ۔ اَبَارِیْقُ ۔ یَاقُوْتٌ ۔ رَوَوْا ۔ فھنا ۔ ما فات من عدد الالفاظ محصورُ

و بعضھم علّ الاُولیٰ ۔ مع ۔ بَطَائِنُھَا ۔ وَالاٰخرۃ ۔ لمعانی الضدّ مقصورُ

+

۳۹
اُنتالیسویں نوع - وجوہ - اور - نظائر

اِس نوع میں قدیم تصنیف مقاتل بن سلیمان کی ہے - اور - متاخرین میں سے ابن الجوزی - ابن الدامغانی - ابوالحسین - محمد بن عبدالصمد المصری - اور ابن فارس وغیرہ کئی ایک دیگر علماء کی تصانیف موجود ہیں - **وُجُوہ** وہ مشترک لفظ جو کئی ایک معنوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً لفظ "اُمّۃ" اور میں نے اِس فن میں ایک جداگانہ کتاب تالیف کی ہے جس کا نام "معترک الاقران فی مشترک القرآن" رکھا ہے + اور **نظائر** باہم موافقت رکھنے والے مترادف اور ہم معنی الفاظ کو کہا جاتا ہے + کہا گیا ہے کہ نظائر لفظ میں اور وجوہ معانی میں پائے جاتے ہیں - مگر یہ قول ضعیف ہے اِس لئے کہ اگر یہ صحیح مانا جاتا تو وجوہ اور نظائر سب مشترک الفاظ ہی میں پائے جاتے - حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مذکورۂ بالا علمائے فن نے اپنی کتابوں میں ایک ہی معنے کے لفظ کو بہت سی جگہوں میں ذکر کیا ہے اور وجوہ کو ایک قسم کے لفظوں کی نوع قرار دیا ہے تو نظائر کو دوسرے الفاظ کی نوع بتایا ہے اِسی کے ساتھ بعض علماء نے اِس بات کو قرآن کا ایک معجزہ بھی بیان کیا ہے کہ اُس کا ایک ایک کلمہ بیس یا اِس سے زائد اور کم وجوہ پر پھرتا ہے اور یہ بات اِنسان کے کلام میں پائی نہیں جاتی + مقاتل نے اپنی کتاب کے آغاز میں یہ مرفوع حدیث ذکر کی ہے "کوئی شخص اُس وقت تک پورا فقیہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ قرآن کی بہت سی وجوہ پر نظر نہ رکھتا ہو +" میں کہتا ہوں - اِس حدیث کو ابن سعد وغیرہ نے بھی موقوفاً ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے اور اُن کے لفظ یہ ہیں "لا یفقہ الرجل کل الفقہ" اور بعض علماء نے اِس حدیث کا یہ مطلب بیان کیا ہے کہ وہ شخص ایک لفظ کو متعدد معنوں کا متحمل دیکھے اور اُن سب معنوں کو اُس لفظ پر وارد کرے مگر اِس صورت میں کہ وہ معانی باہم متضاد (ایک دوسرے کے خلاف) نہوں اور اُن معانی میں سے صرف ایک ہی معنی پر کمی کر کے نہ رہ جائے + اور چند دوسرے علماء نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اِس حدیث کی مراد اشارات باطنی کا بھی استعمال کرنا ہے نہ یہ کہ صرف ظاہری تفسیر پر اقتصار کر دیا جائے - اور اِس حدیث کو ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حماد بن زید کے طریق پر ایوب سے بواسطہ ابی قلابہ - اور ابی قلابہ نے ابی الدرداءؓ سے روایت کیا ہے کہ ابی الدرداءؓ نے کہا "انک لن تفقہ کل الفقہ حتیٰ تری للقرآن وجوھًا" حماد

ا ۔ کوئی شخص اُس وقت تک پوری طرح فقیہ نہیں ہو سکتا ۱۲ ۔ ۔ تو ہرگز پورا فقیہ نہ ہو سکے گا جب تک قرآن کی بکثرت وجوہ کو نہ دیکھے +

کہتا ہے۔ یہ سنکر میں نے ایوب (راوی) سے کہا "کیا تمہارے خیال میں اُن کا قول حتٰی تری للقرآن وجوھًا" یہ معنے رکھتاہے کہ تم قرآن کے وجوہ خیال میں آتے ہوئے اُن پر اقدام کرنے (قدم بڑھانے) سے خوف کھاؤ؟" ایوب نے جواب دیا "ہاں۔یہی۔یہی" یعنی یہی مدّعا میں نے سمجھا ہے +

اور ابن سعد نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "علی بن ابی طالبؓ نے ابن عباسؓ کو فرقۂ خوارج کی طرف مباحثہ کرنے کی غرض سے ارسال کرتے ہوئے اُن سے کہا" تم خوارج کے پاس جاکر اُن سے مباحثہ کرنا مگر خبردار قرآن سے دلیل نہ لانا کیونکہ وہ بہت سے وجوہ رکھتا ہے۔ البتہ سنّت کو دلیل میں پیش کرنا" اور پھر دوسری وجہ پر یہ روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے علیؓ کی بات سُنکر کہا "امیرالمومنین! میں خوارج کی نسبت سے کتاب اللہ کا بہت اچھا عالم ہوں۔ کلام الٰہی ہمارے گھروں میں نازل ہُوا (اور ہم سے بڑھکر اُس کا سمجھنے والا کون ہے) علیؓ نے فرمایا "تم یہ سچ کہتے ہو لیکن قرآن "حمّال ذو وجوہ" ہے تم ایک بات کہوگے وہ دوسری بات کہینگے (یعنی تم ایک لفظ کے جو معنے بیان کروگے اُسی لفظ کے وہ لوگ دوسرے معنے لگائیں گے) مگر تم اُن سے مباحثہ کرتے ہیں حدیث نبوی کو دلیل بنانا کیونکہ اس سے اُنھیں بچنے کا موقع نہ ملیگا" چنانچہ ابن عباسؓ خوارج کے پاس گئے اور احادیث سے استدلال کر کے اُنہیں قائل بنا دیا اور بند کردیا +

اور اس نوع کی مثالوں میں سے چند عیون (خاص الفاظ) یہ ہیں +

لفظ	کتنی شکلوں سے آتا ہے۔
اَلْھُدٰی	یہ لفظ سترہ وجوہ پر آتا ہے۔ بمعنے ثبات[استقلال ۱۲] - اِھدنا الصراط المستقیم + بمعنے بیان :- اولٰئک علٰی ھُدًی مِن ربّھم + بمعنے دین :- ان الھُدٰی ھُدَی اللہ + (۴) ایمان :- ویزید اللہ الذین اھتدوا ھُدًی + (۵) دعاء[ایمان کیطرف بلانا ۱۲] : وَلِکُلِّ قَوۡمٍ ہَادٍ + وجعلنٰھُم اَئِمَّۃً یَّھۡدُوۡنَ بِاَمۡرِنَا + (۶) رسولوں اور کتابوں کے معنوں میں : فَاِمَّا یَاۡتِیَنَّکُمۡ مِّنِّیۡ ھُدًی + (۷) معرفت[شناخت ۱۲] :- وَبِالنَّجۡمِ ھُمۡ یَھۡتَدُوۡنَ + (۸) نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے معنے میں : اِنَّ الَّذِیۡنَ یَکۡتُمُوۡنَ مَاۤ اَنۡزَلۡنَا مِنَ الۡبَیِّنٰتِ وَالۡھُدٰی + (۹) ولقد جَآءَھُمۡ مِّنۡ رَّبِّھِمُ الۡھُدٰی + (۱۰) توراۃ : ولقد اٰتینا موسٰی الھُدٰی + (۱۱) استرجاع[بازگشت یا رجوع ۱۲] :- واُولٰئک ھُمُ المھتدون + (۱۲) حجت : لا یھدی القوم الظّٰلمین" قولہ تعالےٰ " اَلَمۡ تَرَ اِلَی الَّذِیۡ حَآجَّ اِبۡرٰھٖمَ فِیۡ رَبِّہٖ " کے بعد۔ یعنی خدا اُن کو

	کوئی حجت نہیں سجھاتا + (۱۳) توحید:- ان نتبع الھدیٰ معک + (۱۴) پیروی:- سنت فبھداھم اقتدہ۔ اور- انا علیٰ اٰثارھم مھتدون + (۱۵) اصلاح ان اللہ لا یھدی کید الخائنین + (۱۶) الہام:- اعطیٰ کل شیٔ خلقہ ثم ھدیٰ + یعنی اس کو زندگی بسر کرنے کا طریقہ بذریعۂ الہام بتایا + (۱۷) توبہ:- انا ھدنا الیک + (۱۸) ارشاد:- ان یھدنی سواء السبیل + (ارشاد کی تعداد میں ایک وجہ زائد ہے اور آغاز میں صرف سترہ وجوہ لکھی گئی ہیں یہ اصل کتاب کی پابندی ہے۔ مترجم) +
السّوء	یہ حسب ذیل وجوہ پر آتا ہے:- (۱) سختی:- یسومونکم سوء العذاب (۲) کونچیں کاٹنا:- ولا تمسوھا بسوءٍ + (۳) زنا:- ما جزاء من اراد باھلک سوءً + اور- ما کان ابوک امرا سوءٍ + (۴) برص:- بیضاء من غیر سوءٍ + (۵) عذاب:- ان الخزی الیوم والسوء + (۶) شرک:- ما کنا نعمل من سوء (۷) شتم:- لا یحب اللہ الجھر بالسوء- اور- السنتھم بالسوء + (۸) گناہ یعملون السوء بجھالۃ + (۹) بعینی بئس:- ولھم سوء الدار + (۱۰) رنج و آفت: ویکشف السوء- اور- ما مسنی السوء + (۱۱) قتل- اور شکست لم یمسسھم سوء +
الصّلوٰۃ	یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے:(۱) نماز پنجگانہ:- یقیمون الصلوٰۃ + (۲) نماز عصر- تحبسونھما من بعد الصلوٰۃ + (۳) نماز جمعہ:- اذا نودی للصلوٰۃ + (۴) نماز جنازہ: ولا تصل علیٰ احد منھم + (۵) دعاء:- وصل علیھم (۶) دین:- اصلوٰتک تامرک + (۷) قراءت:- ولا تجھر بصلوٰتک + (۸) رحمت اور استغفار:- ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی + (۹) نماز کی جگہیں:- وصلوات ومساجد- لا تقربوا الصلوٰۃ +
الرّحمۃ	(۱) اسلام:- یختص برحمتہ من یشاء + (۲) ایمان:- واٰتانی رحمۃ من عندہ + (۳) جنت:- ففی رحمۃ اللہ ھم فیھا خالدون + (۴) بارش نشراً بین یدی رحمتہ + (۵) نعمت:- لولا فضل اللہ علیکم ورحمتہ (۶) نبوت- ام عندھم خزائن رحمۃ ربک + اھم یقسمون رحمۃ ربک + (۷) قرآن:- قل بفضل اللہ وبرحمتہ + (۸) رزق:- خزائن رحمۃ ربی + (نصرت اور فتح:- ان اراد بکم سوءًا او اراد بکم رحمۃ +

	(۱۰) عافیت :- اذا ارادنی برحمۃ + (۱۱) مودت (دوستی ۱۲) :- رافۃ و رحمۃ - رحماء بینھم + (۱۲) کشائش :- تخفیف من ربکم و رحمۃ + (۱۳) مغفرت کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ + (۱۴) عصمت (پناہ دادن ۱۲) :- لا عاصم الیوم من امر اللہ الا من رحم +
القضاء	(۱) فراغ :- فاذا قضیتم مناسککم + (۲) حکم :- اذا قضیٰ امرا (۳) اجل :- فمنھم من قضیٰ نحبہ + (۴) فیصل (فیصلہ ۱۲) : لقضی الامر بینی وبینکم (۵) گزر جانا :- لیقضی اللہ امرا کان مفعولا + (۶) ہلاک (بربادی ۱۲) :- لقضی الیھم اجلھم + (۷) وجوب :- قضی الامر + (۸) ابرام (حاجت روا کرنا ۱۲) :- فی نفس یعقوب قضاھا + (۹) آگاہ کرنا :- وقضینا الیٰ بنی اسرائیل + (۱۰) وصیت وقضیٰ ربک الا تعبدوا الا ایاہ + (۱۱) موت : فقضیٰ علیہ + (۱۲) نزول (اترنا ۱۲) فلما قضینا علیہ الموت + (۱۳) خلق (آفرینش) فقضاھن سبع سمٰوات (۱۴) فعل :- کلا لما یقض ما امرہ + یعنی حقا یفعل (ضرور ہی کرے گا) (۱۵) عہد :- اذ قضینا الیٰ موسیٰ الامر +
فتنۃ	(۱) شرک :- والفتنۃ اشد من القتل - حتیٰ لا تکون فتنۃ + (۲) گمراہ بنانا :- ابتغاء الفتنۃ + (۳) قتل :- ان یفتنکم الذین کفروا (۴) صد (رکاوٹ اور روگردانی) :- واحذرھم ان یفتنوک + (۵) گمراہی :- ومن یرد اللہ فتنتہ + (۶) معذرت :- ثم لم تکن فتنتھم (۷) قضاء :- ان ھی الا فتنتک + (۸) اثم (گناہ ۱۲) :- الا فی الفتنۃ سقطوا + (۹) مرض :- یفتنون فی کل عام + (۱۰) عبرت :- لا تجعلنا فتنۃ + (۱۱) عقوبت (سزا دینا ۱۲) :- ان تصیبھم فتنۃ + (۱۲) اختبار (آزمائش ۱۲) :- ولقد فتنا الذین من قبلھم (۱۳) عذاب :- جعل فتنۃ الناس کعذاب اللہ + (۱۴) جلانا :- یوم ھم علی النار یفتنون + (۱۵) جنون (دیوانگی ۱۲) :- بایکم المفتون +
الروح	(۱) حکم :- وروح منہ + (۲) وحی :- ینزل الملئکۃ بالروح + (۳) قرآن :- اوحینا الیک روحا من امرنا + (۴) رحمت :- وایدھم بروح منہ + (حیات (زندگی ۱۲) :- فروح وریحان + (۶) جبریل :- فارسلنا الیھا روحنا + نزل بہ الروح الامین + (۷) ایک بہت بڑا فرشتہ :- یوم یقوم الروح (۸) فرشتوں کی ایک فوج : تنزل الملئکۃ والروح فیھا + (۹) اور

	بدن کی روح: (جان) ویَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ +
اَلذِّکْرُ	(۱) زبان کا ذکر:- فاذکروا اللہ کذکرکم آباءکم + (۲) قلب کا ذکر:- ذکروا اللہ فاستغفروا لذنوبھم + (۳) حفظ:- واذکروا ما فیہ + (۴) طاعت اور جزاء:- فاذکرونی اذکرکم + (۵) نماز پنجگانہ:- فاذا امنتم فاذکروا اللہ + (۶) پند و نصیحت کرنا:- فلما نسوا ما ذکروا بہ - وذکرفان الذکری + (۷) بیان:- اوعجبتم ان جاءکم ذکر من ربکم + (۸) بات کرنا:- واذکرنی عند ربک + اے حدثہ بحالی (اس سے میرا حال کہنا بر سبیل تذکرہ) + (۹) قرآن:- ومن اعرض عن ذکری - ما یاتیھم من ذکر + (۱۰) توراۃ:- فاسئلوا اھل الذکر + (۱۱) خبر:- ساتلوا علیکم منہ ذکرا + (۱۲) شرف:- وانہ لذکر لک + (۱۳) عیب:- اھذا الذی یذکر الھتکم + (۱۴) لوح محفوظ:- من بعد الذکر + (۱۵) ثناء:- وذکر اللہ کثیرا + (۱۶) وحی:- فالتالیات ذکرا + (۱۷) رسول:- ذکرا رسولا + (۱۸) نماز:- ولذکر اللہ اکبر + (۱۹) نماز جمعہ:- فاسعوا الی ذکر اللہ + (۲۰) نماز عصر:- عن ذکر ربی +
اَلدُّعَاءُ	(۱) عبادت:- ولا تدع من دون اللہ ما لا ینفعک ولا یضرک + (۲) استعانت:- وادعوا شھداءکم + (۳) سوال:- ادعونی استجب لکم (۴) قول:- دعواھم فیھا سبحنک اللھم + (۵) نداء:- یوم یدعوکم + (۶) تسمیۃ:- لا تجعلوا دعاء الرسول بینکم کدعاء بعضکم بعضا +
اَلْاِحْصَانُ	(۱) پاکدامنی:- والذین یرمون المحصنات + (۲) شادی کرنا:- فاذا احصن + (۳) عورت و مرد کا آزاد ہونا:- نصف ما علی المحصنات من العذاب +

فصل

ابن الفارس کتاب الافراد میں لکھتا ہے "قرآن شریف میں تمام مقامات پر لفظ اسف رنج اور کڑھنے کے معنے میں آیا ہے مگر ایک مقام "فلما اسفونا" میں اس کے معنے ہیں "پھر جب ہم کو انھوں نے غصہ دلایا" + جہاں کہیں بروج کا ذکر ہوا ہے اس سے

ستاروں کے بُرج مراد ہیں مگر " ولو کنتم فی بروج مشیدۃ " میں بروج کے معنے مستحکم اور عظیم الشان محلوں کے ہیں + بَر اور بحر کا عموماً دریا۔ اور خشکی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے مگر " ظھر الفساد فی البر والبحر " میں اُن سے صحرا اور آبادیاں مقصود ہیں ہر موقع پر لفظ " بخس " سے نقص (کمی) مراد ہے لیکن " بثمن بخس " میں اس سے حرام قیمت۔ مراد ہے + بَعْل کا لفظ عام طور پر۔ شوہر۔ کے معنوں میں آیا ہے مگر " اتدعون بعلاً " میں کہ یہ ایک بت کا نام ہے + بُکم کے لفظ سے ہر جگہ وہ گونگا پن مقصود ہے جو ایمان کی بات کہنے میں عارض ہو۔ مگر سورۃ اسراء میں " عمیاً و بکماً و صماً " اور سورۃ النحل میں " احدھما ابکم " یہ دو مقام ایسے ہیں جہاں بُکم سے مراد مطلقاً گویائی کی قدرت نہ رکھنا مراد ہے + جثیاً کا لفظ جہاں کہیں آیا ہے اُس کے معنے جمیعاً (سب کے سب) لئے گئے ہیں لیکن " و تریٰ کل امۃ جاثیۃ " کی مثال میں اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ قومیں اپنے گھٹنوں کے بل زمین پر بیٹھتی ہیں + حُسبان کا لفظ ہر ایک موقع پر تعداد کے معنوں میں آیا ہے مگر سورۃ الکھف میں " حسباناً من السماء " کہ اس ایک مقام پر وہ عذاب آسمانی کے معنے میں آیا ہے + حسرۃ عموماً ندامت (پشیمانی) کے معنے میں آیا ہے مگر " لیجعل اللہ ذلک حسرۃ فی قلوبھم " کہ اس جگہ اس کے معنے ہیں رنج کھانا اور کڑھنا + دحض کے معنے ہر جگہ باطل کے آئے ہیں مگر " فکان من المدحضین " میں اس کے معنے ہیں " قرعہ میں نکلے ہوئے " یعنی اُن کے نام سے چٹھی اُٹھی + رجز کے معنے ہر مقام پر عذاب کے ہیں مگر " والرجز فاھجر " میں اس کے معنے بت کے ہیں + ریب کے معنے عموماً شک کے آئے ہیں مگر " ریب المنون " میں حوادث زمانہ مراد ہیں + رجم کے معنے ہر جگہ قتل کے ہیں مگر " لارجمنک " میں یہ معنے ہیں کہ " میں ضرور تجھ کو گالی دوں گا " اور " رجماً بالغیب " کی مثال میں اُس کے معنے ہیں " ظن " یعنی غیب کا گمان + اور جس جس مقام پر زُور کا لفظ آیا ہے اُس سے جھوٹ بولنا شرک کے ساتھ مراد ہے۔ باستثنائے " منکراً من القول و زوراً " کے۔ اس لئے کہ یہاں صرف جھوٹ بات مراد ہے اور شرک کی اسیں آمیزش نہیں + زکوٰۃ کا لفظ ہر موقع پر بمعنے مال (صدقہ) کے آیا ہے مگر " حناناً من لدنا و زکوٰۃ " میں اس کے معنے ہیں پاکیزگی (طھرۃ) زیغ ہر موقع پر بمعنے مائل ہوتے اور جھکنے کے آیا ہے مگر " واذا زاغت الابصار " کی مثال میں اس کے معنے ہیں " آنکھوں کو پھیلا کر دیکھنا " + سُخر اس کے مشتقات ہر جگہ ہنسی اُڑانے کے معنے میں آئے ہیں مگر ایک مقام سورۃ الزخرف

میں "مُسَخَّرِیًّا" کا لفظ "تسخیر اور استخدام" سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس کے معنے قابو میں رکھنے اور خدمت لینے کے ہیں + سکینۃ کا لفظ قرآن میں ہر جگہ اطمینان پانے کے معنے میں آیا ہے مگر "طَالُوت" کے حالات میں جس "سکینۃ" کا ذکر ہوا ہے وہ ایک چیز تھی بلی کے سر کی طرح۔ اور اس کے دو بازو بھی تھے + سَعِیر عموماً آگ اور اس کی سوزش کے معنے میں آیا ہے مگر "فِی ضَلَالٍ وَّ سُعُرٍ" کی مثال میں کہ یہاں سختی اور تکلیف کے معنے ہیں شیطان سے ہر جگہ ابلیس اور اس کی فوج (چیلے) مراد ہیں مگر "وَاِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیٰطِیْنِهِمْ" میں یہ مراد نہیں بلکہ کفار کے بھائی بند اور دوست مراد ہیں + مقتول لوگوں کے ذکر کے ساتھ آنے کے علاوہ اور جن مقامات پر شہید کا لفظ قرآن میں آیا ہے اس سے لوگوں کے معاملات میں گواہی دینے والا شخص مراد ہے مگر "وَادْعُوْا شُهَدَاءَكُمْ" کی مثال میں یہ مراد ہے کہ اپنے شریک لوگوں کو بلاؤ + اَصْحَابُ النَّار۔ سے ہر جگہ دوزخی لوگ مراد ہیں مگر "وَمَا جَعَلْنَا اَصْحَابَ النَّارِ اِلَّا مَلٰٓئِكَةً" میں دوزخ کے محافظ فرشتے مراد ہیں + صلوٰۃ کا لفظ عموماً عبادت اور رحمت کے معنے دیتا ہے مگر "وَصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ" کہ اس سے مقامات عبادت مقصود ہیں + لفظ صُمٌّ (بہراپن) ہر جگہ ایمان کی بات اور خاصکر قرآن کے سننے سے بہرے ہونے کی بابت آیا ہے مگر سورۃ اسراء میں اس سے واقعی اور مطلقاً بہراپن مراد ہے + عَذَاب کا لفظ ہر موقع پر سزا دینے اور عذاب کرنے کے لئے آیا ہے مگر "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا" میں اس کے معنے مارپیٹنے کے ہیں + قُنُوت ہر جگہ طاعت و فرمانبرداری کے معنے میں آیا ہے لیکن "كُلٌّ لَّهٗ قٰنِتُوْنَ" میں اس سے مراد ہے کہ "وہ لوگ اقرار کرنے والے ہیں" + کنز کا لفظ ہر موقع پر مال کے معنے میں آیا ہے لیکن جو لفظ کنز سورۃ الکہف میں آیا ہے اس کے معنے ہیں ایک علم کا صحیفہ (کتاب) + قرآن میں جس جس موقع پر مصباح کا لفظ آیا ہے اس کے معنے ستارہ کے ہیں مگر سورۃ النور میں چراغ کے معنے میں وارد ہوا ہے + نکاح کے لفظ سے عموماً تعلقات زن و شوہر اور شادی مراد ہیں مگر "حَتّٰۤى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ" میں سن تمیز کو پہنچنا مقصود ہے + نَبَاء کا لفظ ہر جگہ خبر کے معنے دیتا ہے مگر "فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْاَنْۢبَآءُ" میں اس سے دلیلیں نہ سوجھنا مراد ہے + وُرُود ہر موقع پر داخل ہونے کے معنے میں آیا ہے مگر "وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ" میں یہ مراد ہے کہ اس چشمہ پر ہجوم کیا لیکن اس میں داخل نہیں ہوا + قرآن میں جہاں جہاں "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" وارد ہوا ہے اس سے یہ مقصود ہے کہ خداوند کریم عمل میں کسی شخص کو اس کی قوت سے زیادہ مکلف نہیں بناتا۔ مگر طلاق کے بارہ میں اس جملہ

کے لانے سے عورت کا روٹی کپڑا مراد لیا گیا ہے + یَأس کا لفظ ہر جگہ نا امیدی کے معنی دیتا ہے مگر سُورَۃ رعد میں جو لفظ "یَیْأَس" آیا ہے وہ عِلم سے ہے یعنی اُس کے معنے ہیں + کیا معلوم نہیں کیا ؟ + اور قرآن میں صَبْر کا حکم ہر جگہ قابلِ تعریف باتوں پر دیا گیا ہے مگر دو جگہوں میں اِس کے خلاف ہے - اول - لَوْلَا اَنْ صَبَرْنَا عَلَیْھَا " میں اور دوم " وَاصْبِرُوْا عَلٰٓی اٰلِھَتِکُمْ " میں + ابن الفارس نے یہیں تک ذکر کیا ہے اور اُس کے علاوہ کسی اور شخص نے اِس پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے :- " قرآن میں صَوْم کا ذکر جہاں کہیں بھی آیا ہے اُس سے عبادت کا رَوزہ مراد ہے مگر " نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا " میں خدا سے چُپ رہنے کا عہد کرنا مراد ہے + ظُلُمَات اور نُور کا جہاں کہیں بھی ذکر ہوا ہے اُس سے کفر و ایمان ہی مراد ہے مگر سورۃ انعام کے آغاز میں رات کی تاریکی اور دِن کی روشنی مراد لیگئی ہے + اور جہاں کہیں اِنْفَاق (خرچ کرنے) کا حکم آیا ہے اُس سے صدقہ دینا مراد ہے مگر " فَاٰتُوا الَّذِیْنَ ذَھَبَتْ اَزْوَاجُھُمْ مِثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا " میں مَہر دینا مقصود ہے + اور الدانی کہتا ہے " قرآن میں جہاں کہیں حُضُوْر کا لفظ آیا ہے وہ بالعموم حرف ضاد کے ساتھ مشاہدہ کے معنے میں آیا ہے مگر ایک جگہ حرف ظا کے ساتھ بمعنیٰ " منع " (روکنے اور باز رکھنے) کے وارد ہوا ہے یعنی قول تعالےٰ " کَھَشِیْمِ الْمُحْتَظِرِ " میں + اور ابن خالویہ کہتا ہے ، " قرآن میں بَعْد بمعنے قبل حرف ایک جگہ آیا ہے " وَلَقَدْ کَتَبْنَا فِی الزَّبُوْرِ مِنْۢ بَعْدِ (قبل) الذِّکْرِ " + مغلطائے کتاب المیسر میں بیان کرتا ہے " اور ہم نے ایک دوسرا مقام بھی پایا ہے - وہ قولہ تعالےٰ " وَالْاَرْضَ بَعْدَ (قبل) ذٰلِکَ دَحٰھَا " ہے + ابوموسیٰ کتاب المغیث میں بیان کرتا ہے " یہاں پر بَعْدَ کے معنے قبل کے ہیں اِس لئے کہ خداوند تعالےٰ نے زمین کو دو دِلوں میں پیدا فرمایا پھر وہ آسمان کی خلقت پر متوجہ ہُوا - چنانچہ اِس اعتبار سے زمین کی آفرینش خلقت آسمان سے قبل ہوئی ہے " +

میں کہتا ہوں - رسول اللہ صلعم - صحابہؓ - اور تابعین نے بھی اِس نوع میں کچھ باتیں فرمائی ہیں چنانچہ امام احمد نے اپنے مُسْنَد میں اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے مَوراج کے طریق پر بواسطۂ ابی الھیثم - ابی سعید الخدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا " قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو اُس سے طاعت (عبادت) مراد ہے " + اِس حدیث کے اسناد نہایت اچھے ہیں اور ابن حبان اِس کی تصحیح کرتا ہے + ابن ابی حاتم عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے راوی ہے " ابن عباسؓ نے کہا " قرآن میں جہاں کہیں اَلِیْم کا لفظ آیا ہے اُس کے معنے - دُکھ دینے والا - ہیں + اور علی بن ابی طلحہ کے طریق پر

ابن عباسؓ سے روایت کی ہے " کہ ہر چیز جو قرآن میں لفظ قتل کے ساتھ آئی ہے وہ لعنت (کے معنے میں) ہے" اور ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ " کتاب اللہ میں جہاں کہیں لفظ " رجز " آیا ہے اُس سے عذاب ہی مراد ہے" اور فریابی کہتا ہے۔ " حدثنا قیس۔عن عمار الذہبی۔عن سعید بن جبیر۔اور سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ اُنھوں نے کہا " قرآن میں ہر ایک تسبیح سے نماز۔اور ہر ایک سلطان سے حجت مراد ہے" یعنی جہاں یہ الفاظ آئیں اُن کے یہی معنیٰ لیئے جائینگے + ابن ابی حاتم ہی عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ" قرآن میں جہاں کہیں دین کا لفظ آیا ہے اُس کے معنیٰ حساب کے ہیں" ابن الانباری نے کتاب الوقف والابتداء میں السُّدی کے طریق پر بواسطۂ ابی مالک۔ ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا " قرآن میں ہر ایک رَیْب شک کے معنٰے میں آیا ہے مگر ایک جگہ والطور میں " رَيْبَ الْمَنُوْنِ " حادثات کے معنٰے میں وارد ہُوا ہے" اور ابن ابی حاتم وغیرہ اُبَیؓ ابن کعبؓ سے روایت کرتے ہیں۔انھوں نے کہا " قرآن میں جہاں کہیں لفظ رِیَاح آیا ہے اُس سے رحمت۔ اور جس جگہ لفظ رِیْح وارد ہوا ہے اُس سے عذاب مراد ہے" اور ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا " قرآن میں خداوند کریم نے جس موقع پر بھی " کاس" کا ذکر فرمایا ہے اُس سے شراب ہی مراد لی ہے + پھر اسی راوی سے روایت کی ہے " ہر ایک شئے جس کو قرآن میں فَاطِرٌ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے وہ بمعنٰے " خالق " کے آئی ہے" اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے " قرآن میں جو چیز اِفْك کے لفظ سے بیان ہوئی ہے اُس کے معنٰے ہیں غلط بیانی۔جھوٹ" اور ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے " ہر ایک آیت قرآن کی جو بہتر کاموں کا حکم دیتی ہے وہ کام اسلام ہے۔اور جس میں بُرے کاموں کی ممانعت آئی ہے اُس سے بُت پرستی سے منع کرنا مراد ہے" اور پھر ابی العالیہ ہی سے یہ بھی روایت کرتا ہے کہ " قرآن میں جس آیت کے اندر شرمگاہ کی حفاظت کا ذکر آیا ہے اُس سے زِنَا کے قریب نہ جانا مراد ہے مگر قولہ تعالےٰ " قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ " میں شرمگاہ کو چھپانا مراد ہے تاکہ اُسے کوئی دیکھ نہ سکے + اور مجاہد سے روایت کی ہے " جہاں کہیں بھی قرآن میں اِنَّ الْاِنْسَانَ كَفُوْرٌ " آیا ہے اُس سے کفار ہی مراد ہیں + اور عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا " قرآن میں جس جس جگہ " خُلُوْد " (ہمیشہ دوزخ میں رہنے) کا ذکر آیا ہے وہ ایسی باتیں ہیں جنکی تلافی توبہ سے نہیں ہو سکتی + (یعنی اُن کے مرتکب ہونیوالے کی توبہ قبول نہیں ہو سکتی) اور عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا " قرآن

میں جہاں کہیں "یَقْتُلُوْا" کا لفظ آیا ہے اُس کے معنے "یَقْتُلُ" (قتل ہوتا ہے) ہیں"۔ اور
پھر اسی راوی سے روایت کی ہے "تمام قرآن میں "تَزَکّٰی" سے اسلام ہی مراد ہے"
اور ابی مالک سے روایت کی ہے کہ "تمام قرآن میں "وَرَاءَ" بمعنے آگے اور سامنے ہی
کے آیا ہے لیکن دو مقام اس سے مستثنےٰ ہیں۔ اوّل قولہ تعالےٰ "فَمَنِ ابْتَغٰی وَرَاءَ ذٰلِکَ"
یعنی سِوٰے ذٰلِکَ (اس کے سوائے ۱۲)۔ اور دوم "وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ" یعنی سِوٰی ذٰلِکُمْ (اس چیز کے سوائے ۱۲) + اور
ابی بکر بن عیاش سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "قرآن میں جس مقام پر "کِسَفًا" آیا
ہے وہ عذاب کے معنیٰ میں ہے اور جس جگہ "کِسْفًا" آیا ہے اُس کے معنے ہیں ابر
کے ٹکڑے + اور عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "جو چیز خدا نے بنائی وہ "
السَّدُّ" ہے اور جو چیز انسان کے ہاتھوں بنی اُسے "السَّدُّ" کہتے ہیں + اور ابن جریر
نے ابی روق سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن میں جس جگہ "جَعَلَ" کا لفظ کسی
شئے کی نسبت آیا ہے تو اُس سے خَلَقَ (پیدا کیا) مراد ہے + اور ابن جریر ہی مجاہد سے
یہ روایت کرتا ہے "کتاب اللہ میں مباشرت کے معنے جماع کے لئے گئے ہیں" + اور
اسی نے ابی زید سے روایت کی ہے اُس نے کہا "قرآن میں بہت کم جگہوں کے علاوہ باقی ہر
مقام پر فاسِق بمعنے کاذب کے آیا ہے" + ابن المنذر۔ السُّدی سے روایت کرتا ہے "
قرآن میں جہاں کہیں "حَنِیْفًا مُّسْلِمًا"[1] اور جس جگہ "حُنَفَاءَ مُسْلِمِیْنَ" آیا ہے وہاں حج کرنے
والے لوگ مراد ہیں + اور سعید بن جبیر سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "قرآن میں "عَفْوٌ" (معاف کر دینا ۱۲)
تین طرح پر آیا ہے۔ ایک قسم عفو کی۔ خطا سے درگذر کرنا ہے۔ دوسری قسم خرچ میں میانہ
روی اور کفایت شعاری کرنا ہے "وَیَسْئَلُوْنَکَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ" (اے پیغمبر!
وہ لوگ تم سے دریافت کرتے ہیں کہ (راہ خدا میں) کیا خرچ کریں؟ تم اُن سے کہدو کہ جو کچھ
(اُن کی ضرورتوں میں کفایت شعاری کرنے کے بعد) بچ رہے (اُس کو خرچ کریں)"۔ اور تیسری قسم
عفو کی آدمیوں کے آپس میں احسان (نیکی کرنے) میں ہوتی ہے۔ "اِلَّآ اَنْ یَّعْفُوْنَ اَوْ یَعْفُوَ
الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ" + ترجمہ۔ مگر یہ کہ وہ عورتیں اپنا حق معاف کر دیں یا وہ شخص
معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے + اور صحیح بخاری میں آیا ہے "سفیان

حاشیہ [1] اصل عبارت یوں ہے:۔ مَاکَانَ فِی الْقُرْاٰنِ حَنِیْفًا مُسْلِمًا وَمَاکَانَ فِی الْقُرْاٰنِ حُنَفَاءَ مُسْلِمِیْنَ۔
حجاجًا" لہٰذا ممکن ہے کہ اس سے حجت لانے والے یعنی دلیل کے ساتھ ایمان قبول کرنے والے
مراد ہوں۔ مترجم +

بن عُیینہ نے کہا "خدا تعالیٰ نے قرآن میں جہاں کہیں بھی "مَطَر" (بارش) کا نام لیا ہے اُس سے عذاب مراد ہے ورنہ اہل عرب بارش کو غَیث کہتے ہیں" میں کہتا ہوں "اِنْ کَانَ بِکُمْ اَذًی مِّنْ مَّطَرٍ" اس قید سے مستثنےٰ ہے کیونکہ یہاں پر قطعاً مطر سے بارش ہی مقصود ہے + اور ابو عبیدہ کا قول ہے "جس مقام پر اس لفظ کا استعمال عذاب کے معنوں میں ہوا ہے وہاں "اَمْطَرَتْ" آیا ہے اور جس جگہ رحمت کے معنے مراد ہیں وہاں "مَطَرَتْ" استعمال ہوا ہے"+

فرع۔ ابو الشیخ۔ ضحاک سے روایت کرتا ہے ضحاک نے کہا "مجھسے ابن عباسؓ نے بیان کیا "تم میری یہ بات خوب یاد رکھو قرآن میں جہاں کہیں بھی "مَا لَهُمْ فِي الْاَرْضِ مِنْ وَّلِيٍّ وَّلَا نَصِيْرٍ" آیا ہے وہ مشرکین ہی کے لئے ہے ورنہ مسلمانوں اور اہل ایمان کے مددگار اور شفاعت خواہ بہت کثرت سے ہیں"+ سعید بن منصور۔ مجاہد سے روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا "قرآن میں جس جگہ "طعام" (کھانے) کا ذکر آیا ہے اُس سے نصف صاع (کھانے کی چیز) کا وزن مراد ہے + ابن ابی حاتم راوی ہے"+ وہب بن منبہ نے بیان کیا "قرآن میں "قَلِيْلًا" اور "اِلَّا قَلِيْلًا" دس کی مقدار سے کم چیزوں کے لئے آیا ہے"+ اور مسروق نے بیان کیا "قرآن میں جہاں کہیں بھی "عَلٰى صَلٰوتِهِمْ يُحَافِظُوْنَ" اور "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ" آیا ہے اس سے وقت پر نمازیں ادا کرتے رہنا مراد ہے"+ اور سفیان بن عیینہ نے بیان کیا "قرآن میں جس مقام پر "وَمَا يُدْرِيْكَ" آیا ہے وہاں خداوند کریم نے کوئی خبر نہیں دی کہ وہ کیا چیز ہے اور جس جگہ "وَمَا اَدْرٰىكَ" ارشاد کیا ہے وہاں بتا بھی دیا ہے کہ وہ کیا شئے ہے"+ اور پھر اسی سفیان نے کہا "قرآن میں جن جن مقاموں پر "مَكْر" کا لفظ آیا ہے اُس کے معنے "عمل" ہیں + اور مجاہد کہتا ہے "قرآن میں "قُتِلَ" اور "لُعِنَ" کے ساتھ کافروں کو مراد لیا گیا ہے + اور امام راغب اصفہانی اپنی کتاب مفردات القرآن میں بیان کرتا ہے "خداوند کریم نے جس چیز کا ذکر اپنے قول "وَمَا اَدْرٰىكَ" سے کیا ہے اُس کی خود ہی تفسیر بھی کر دی ہے اور جس شئے کو قولہ تعالیٰ "وَمَا يُدْرِيْكَ" کے ساتھ بیان فرمایا ہے اُس کی توضیح نہیں فرمائی۔ دیکھو پروردگار عالم نے ذکر فرمایا "وَمَا اَدْرٰىكَ مَا سِجِّيْنٌ" اور "وَمَا اَدْرٰىكَ مَا عِلِّيُّوْنَ" اور پھر اس کی تفسیر "كِتٰبٌ مَّرْقُوْمٌ" کے ساتھ فرمائی اور الفاظ "عِلِّيُّوْنَ اور سِجِّيْنٌ" ہی کا اعادہ نہیں کیا۔ اور اس امر میں ایک لطیف نکتہ ہے"+ امام راغب نے اسی قدر لکھکر بس کر دیا اور وہ نکتہ بیان نہیں کیا۔ اور جو باتیں اس نوع میں بیان ہونے سے رہگئی ہیں اُن کا ذکر اگلی نوع میں انشاء اللہ تعالیٰ آجائے گا +

چالیسویں نوع:۔ اُن اَدوات کے معانی جنکی ایک مفسّر کو ضرورت ہوتی ہے

اَدوات: سے میری مراد حروف اور اُن کے ہمشکل اسماء افعال اور اسماء ظروف ہیں +
اُن کا جاننا اِس لحاظ سے بیحد ضروری امر ہے کہ اُن کے واقع ہونے کی جگھوں میں اختلاف ہونے سے کلام اور استنباط کا اختلاف نمایاں ہوتا ہے جیسے مواقع پر یہ آئیں گے اُسی کے اعتبار سے اُن کے معانی بدل جائیں گے جیسا کہ قولہ تعالٰے " وَإِنَّا وَإِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ " میں حرف عَلیٰ حق کے پہلو میں استعمال کیا گیا ہے اور حرف فِی گمراہی کی جانب میں۔ اور اِس کی علت یہ ہے صاحبِ حق (خیالات کی) بلندی پر ہوتا ہے جہاں سے وہ چاروں طرف نظر دوڑا سکتا اور مفید کارآمد باتوں اور چیزوں کو دیکھکر معلوم کرسکتا ہے مگر گمراہ اور باطل میں پڑا ہوا آدمی ایسی پستی (خیالات) اور تاریکی (جہالت) کے دریا میں ڈوبا رہتا ہے کہ اُسے اپنی نکاس کا کوئی راستہ ہی نہیں سوجھ پڑتا + اور قولہ تعالٰے " فَابْعَثُوا أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ " میں حرف " فا " کے ساتھ۔ فَابْعَثُوا۔ فَلْيَنظُرْ اور فَلْيَأْتِكُم تین جملوں کا عطف اُس سے قبل کے جملوں پر ہوا ہے اور آخری جملہ " وَلْيَتَلَطَّفْ " کا عطف حرف " واؤ " کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ آخری جملہ میں ترتیب کا سلسلہ منقطع ہو گیا یوں کہ " تلطّف " کو کھانا لانے کی کارروائی سے اُس طرح کا کوئی تعلق نہیں جیسا خاص تعلق کھانا لانے کے ساتھ اُس کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کو۔ اور کھانے کے اچھے بُرے کی دیکھ بھال کا تعلّق اُسے لینے کے واسطے جانے کے ساتھ تھا۔ یا ایسے ہی جو تعلق اصحاب کہف کے مدّتِ قیامِ غار پر غور کرنے کا باہمی جھگڑا ترک کرنے کے ساتھ خریداری طعام کے لئے باہر جانے کو تھا۔ وہ بھی مخصوص علاقہ ہے یعنی یہ کہ اُنھوں نے اپنے زمانہ قیامِ غار کی نسبت یہ بات مانکر کہ اِس کا علم محض خدا تعالٰے کو ہے وہ گفتگو بند کردی اور پھر اپنے ایک ساتھی کو کھانا لانے کے واسطے بھیجا + اور قولہ تعالٰے " إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ " الآیۃ۔ میں حرف لام سے تجاوز کرکے آخر کے چار مصارف صدقہ کے بارہ میں حرف " فِی " کو (ربط کے لئے) استعمال کرنے سے اِس بات کا جتانا مقصود تھا

کہ وہ لوگ صدقہ دئے جانے کے لئے بہ نسبت اُن لوگوں کے زیادہ مستحق ہیں جن کا ذکر قبل میں حرفِ لام کے ساتھ ہوا ہے۔ کیونکہ فِیْ ظرفیّہ کے لئے استعمال ہوتا ہے لہذا اُس کو استعمال میں لاکر اس بات کی تنبیہ کردی گئی کہ فِیْ تحت میں ذکر کئے جانے والے لوگ اس امر کے بہت بڑے حقدار ہیں کہ اُن کو صدقات کے رکھنے کی جگہ گمان کیا جائے اور وہ لوگ صدقہ کے ظروف ہیں یعنی جس طرح برتنوں میں کوئی چیز رکھی جاتی ہے تو وہ اُن میں قرار پذیر ہوجاتی ہے اسی طرح یہ لوگ صدقہ کے قرار پکڑنے کی جگہیں ہیں + اور الفارسی کہتا ہے کہ خداوند کریم نے " وَفِي الرِّقَابِ " کہکر اور " وَلِلرِّقَابِ " کہنے سے پہلوتہی فرماکر یہ فائدہ عیاں کردیا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا (لہذا اگر اُس کو کچھ دیا جائے تو وہ عطیہ اُس کے آقا کی مِلک ہوجائے گا اور غلام اُس سے کوئی نفع نہ اُٹھاسکے گا مگر بخلاف اس کے جب کہ غلام کے آقا کو صدقہ کی آمدنی میں سے کوئی رقم دیکر غلام کو اُس سے آزادی دِلوا دیجائے تو اس شکل میں غلام اس عطیہ سے پورا فائدہ اُٹھا سکتا ہے۔) اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنھوں نے کہا " خدا کا شکر ہے کہ اُس نے " عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ " ارشاد کیا اور " فِيْ صَلٰوتِهِمْ " نہیں کہا " اور آگے چلکر اسی طرح کی بہت سی باتوں کا بترتیب حروفِ تہجّی بیان کیا جائے گا۔ اس نوع میں بہت سے لوگوں نے مستقل کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں متقدّمین میں سے الھروی کی کتاب الازھیۃ۔ اور متاخرین میں سے ابن اُمّ قاسم کی تصنیف جنَی الدانی کے اندر اس نوع کا تفصیلی بیان آیا ہے +

ھمزہ ۔ یہ دو طرح پر آتا ہے ۔ وجہ اوّل استفہام ہے اور اُس کی حقیقت (اصلیت) دوسرے شخص سے کسی بات کو سمجھا دینے کی خواہش کرنا ہے ہمزہ استفہام کا اصلی حرف ہے اور اسی باعث سے وہ کئی امور کے ساتھ مخصوص ہُوا ہے :- (۱) اس کا حذف جائز ہے ۔ یہ بیان چھپنویں[56] نوع میں کیا جائے گا + (۲) یہ تصوّر اور تصدیق دونوں کی طلب کے لئے وارد ہوتا ہے بخلاف " ھل " کے کہ وہ محض طلبِ تصدیق کے لئے مخصوص ہے اور باقی تمام حروفِ استفہام حرفِ طلب تصوّر کے ساتھ خاص ہیں + (۳) ہمزہ کا دخول اثبات (اقراری) ۔ اور نفی (انکاری)۔ دونوں طرح کے کلمات پر ہوتا ہے ۔ مثبت الفاظ پر آنے کی مثالیں " اَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا " اور " آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ " ہیں اور منفی کلمات پر وارد ہونے کی مثال ہے " اَلَمْ نَشْرَحْ " اور اس وقت میں وہ (ہمزہ استفہام) دو معنوں کا فائدہ دیتا ہے ۔ اوّل یاد دہانی اور تنبیہ کا جیسا کہ مذکورۂ بالا مثال میں ہے یا جس طرح کہ قولہ تعالےٰ " اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ " میں آیا ہے ۔ اور دوم کسی بڑے

کام سے تعجب ظاہر کرنے کو مفید ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ " میں - اور دونوں حالتوں میں یہ ہمزہ ایک طرح کی تحذیر (ڈرانے) سے مشابہ ہے - مثلاً قولہ تعالےٰ " اَلَمْ نُهْلِكِ الْاَوَّلِيْنَ " (۴) ہمزہ حرف عطف پر اس امر سے آگاہ کرنے کے لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ صدر کلام میں آنے کے واسطے اصلی حرف یہی ہے - مثلاً قولہ تعالےٰ " اَوَكُلَّمَا عَاهَدُوْا عَهْدًا - اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰى - اور - اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ " اور ہمزہ کے تمام دیگر اخوات (ہم معنےٰ کلمات یعنی حروف استفہام) حرفِ عطف سے بعد واقع ہوتے ہیں جیسا کہ اجزائے جملۂ معطوفہ کا عام قاعدہ ہے مثال کے طور پر قولہ تعالےٰ " فَكَيْفَ تَتَّقُوْنَ - فَاَيْنَ تَذْهَبُوْنَ - فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ - فَهَلْ يُهْلَكُ - فَاَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ - اور - فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنٰفِقِيْنَ " کی حالتوں پر غور کرو + (۵) ہمزہ کے ساتھ اُس وقت تک استفہام نہیں کیا جاتا جب تک کہ سوال کرنے والے کے دل میں دریافت کی جانے والی چیز کے اثبات کا خیال نہ گزرے - اور هَلْ اس کے خلاف ہے یعنی اُس کے ساتھ ایسی حالت میں استفہام کیا جاتا ہے جب کہ سائل کے دل میں نفی یا اثبات دونوں میں سے ایک امر کی بھی ترجیح نہ پائی جاتی ہو - اس بات کو ابوحیان نے بعض علما سے روایت کیا ہے + (۶) ہمزہ شرط پر داخل ہوتا ہے اور اُس کے علاوہ دوسرے حروف استفہام شرط پر نہیں آتے - مثلاً - اَفَاِنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخٰلِدُوْنَ " اور - " اَفَاِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ " میں - اور اس حالت میں وہ ہمزہ استفہامِ حقیقی کے معنےٰ سے خارج ہو کر ایسے معنوں کے واسطے آتا ہے جن کا بیان ستاؤنویں نوع میں کیا جائے گا +

فائدہ : جس وقت ہمزہ استفہام " رَاَيْتَ " پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں رُویت کا آنکھوں یا دل سے دیکھنے کے معنےٰ میں آنا ممنوع ہو جاتا ہے اور اُس کے معنےٰ " اَخْبِرْنِيْ " (مجھکو خبر دو) کے ہو جاتے ہیں - اور گاہے اُس ہمزہ کو " ھا " کے ساتھ بدل لیتے ہیں چنانچہ اسی شکل پر قنبل کی قراءت " هَا اَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ " قصر کے ساتھ روایت کی گئی ہے - اور کبھی ہمزۂ استفہام قسم میں واقع ہوتا ہے اور اس طرح کی مثال میں یہ قراءت ہے " وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةً " (تنوین کے ساتھ) " آللّٰهِ " (مد کے ساتھ) (یعنی قولہ تعالےٰ " وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اِنَّا اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ " میں شَهَادَةَ کو تنوین دیکر آگے اسم ذات پر ہمزہ استفہام داخل کیا اور اسم کو قسم قرار دیا گیا ہے - مترجم)

اور ہمزہ کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قریب والے شخص کے لئے ندا کا حرف ہوتا ہے - قاریوں نے قولہ تعالےٰ " اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ " حرف میم کی تخفیف کے ساتھ

اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور اس کے معنے یہ لئے ہیں کہ "اے اِن صفتوں کے شخص"۔
ابن ہشام کہتا ہے "اس لحاظ سے کہ کتاب اللہ میں کوئی نداء بغیر "یا" (حرف ندا) کے آئی ہی نہیں یہ قول عقل میں آنے سے دُور۔ اور اس حیثیت سے کہ یہاں پر ہمزہ کو حرفِ ندا مان لینے میں استفہام کے مجازی ہونے اور جملہ میں کثرت حذف کا دعوےٰ کرنے سے نجات ملجاتی ہے۔ یہ قول سمجھ میں آنے کے قریب ہے۔ اس لئے کہ خداوند کریم کی طرف سے کبھی حقیقی معنوں میں استفہام نہیں ہو سکتا۔ اور جو لوگ اس مثال میں ہمزہ استفہامیہ مانتے ہیں وہ عبارت کی تقدیر یہ قرار دیتے ہیں " اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ - خیرٌ ام هٰذا الکافر ای المخاطب بقولہ تعالےٰ " قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا " (آیا وہ شخص جو ہماری عبادت کیا کرتا ہے وہ اچھا ہے۔ یا یہ کافر یعنی قولہ تعالےٰ " قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا " کا مخاطب) اور اس صورت میں دو چیزیں حذف کی گئیں ایک معادلِ ہمزہ اور یعنی " اَمْ ") دوم خبر (هٰذَا الْكَافِرُ +

اَحَدٌ :- ابو حاتم کتاب الزینۃ میں بیان کرتا ہے " اَحَدٌ " واحد کی نسبت بہت زیادہ مکمل اسم ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر کہا جائے " فُلَانٌ لا یقوم لہٗ واحِدٌ "[1] تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اُس کی تعظیم کو دو یا اس سے زائد آدمی بھی کھڑے نہ ہوں۔ بلکہ معنی ایسا ہو سکنا جائز معلوم ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اگر کہا جائے کہ " لَا يَقُوْمُ لَهٗ اَحَدٌ "[2] تو اس سے ایک یا زائد اشخاص سب کے قیام کی نفی ہو جاتی ہے + اس کے علاوہ احد میں وہ خصوصیت ہے جو واحِدٌ میں ہرگز نہیں مثلاً کہا جائے " لَيْسَ فِي الدَّارِ وَاحِدٌ "[3] اس سے آدمی چوپایہ جانوروں چڑیوں۔ یا وحشی جانوروں وغیرہ میں سے کسی ایک کا گھر میں ہونا جائز ہے۔ غرضکہ وَاحِدٌ کا لفظ حیوان ناطق اور مطلق وغیرہ سب کے لئے عام اور اَحَدٌ محض انسانوں کے لئے خاص ہے چنانچہ " لَيْسَ فِي الدَّارِ اَحَدٌ " کہنے سے یہی مفہوم ہوگا کہ گھر میں کوئی آدمی نہیں ہے + اور اَحَدٌ کا لفظ کلامِ عرب میں اوّل اور واحد دونوں معنوں میں آتا ہے اور اثبات اور نفی دونوں کلاموں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالےٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ " یعنی وَاحِدٌ اور اَوَّلٌ۔ اور قولہ تعالےٰ " فَابْعَثُوْٓا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ " + اور واحد اور اوّل کے خلاف دوسرے معنے مطلوب ہوں تو صرف منفی

[1] فلاں شخص کے لئے ایک آدمی کھڑا نہیں ہوتا (تعظیماً) ۱۲ [2] اُس کی تعظیم کے لئے ایک بھی کھڑا نہیں ہوتا ۱۲ [3] گھر میں ایک آدمی نہیں ۱۲

کلام میں مستعمل ہوگا مثلاً کہا جائے گا "مَا جَاءَنِیْ مِنْ اَحَدٍ" اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "اَیَحْسَبُ اَنْ لَّنْ یَّقْدِرَ عَلَیْهِ اَحَدٌ" اَنْ لَّمْ یَرَهٗ اَحَدٌ - فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ - وَلَا تُصَلِّ عَلٰۤى اَحَدٍ" اور لفظ واحد اثبات و نفی دونوں میں بلا کسی قید کے استعمال کیا جاتا ہے - اور اَحَدٌ میں مذکر و مونث کا کوئی فرق نہیں قال اللہ تعالیٰ "لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ" بخلاف وَاحِدٌ کے کہ اس میں "وَاحِدٍ مِّنَ النِّسَآءِ" نہیں کہا جا سکتا بلکہ وَاحِدَةٍ کہنا ضروری ہے اور اَحَدٌ کا استعمال افراد اور جمع دونوں صورتوں میں درست ہے (میں کہتا ہوں - اسی لئے قولہ تعالیٰ "فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِیْنَ" میں اُس کی صفت صیغۂ جمع کے ساتھ آئی ہے) اور اَحَدٌ کی جمع اُس کے لفظ کے ساتھ یعنی اَحَدُوْنَ - اور - اٰحَادٌ آتی ہے مگر وَاحِدٌ کی جمع اُس کے لفظ سے نہیں آتی یعنی وَاحِدُوْنَ کہنا ہرگز جائز نہیں بلکہ اِثْنَانِ اور ثلاثۃ کہا جائے گا - نیز لفظ اَحَدٌ حساب میں نہیں آتا - جمع - ضرب - اور تقسیم - یا کسی حسابی قاعدہ میں اُس کو نہیں لایا جاتا حالانکہ وَاحِدٌ اِن سب قاعدہ ہائے حساب میں بلا تکلف آسکتا ہے اور آتا ہے + ابو حاتم کے بیان کا خلاصہ تمام ہو چکا اور اس کے بیان سے اَحَدٌ اور وَاحِدٌ کے مابین سات امتیازی فرق نمایاں ہوئے - اس کے علاوہ البارزی کی کتاب تفسیر اسرار التنزیل میں سورۃ الاخلاص کی تفسیر کے تحت میں آیا ہے "پس اگر کہا جائے کہ کلام عرب میں اَحَدٌ کا نفی کے بعد اور وَاحِدٌ کا اثبات کے بعد استعمال کیا جانا مشہور ہے اور یہاں "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اثبات کے بعد استعمال ہُوا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہینگے کہ ابو عبید نے اِن دونوں کا ایک ہی معنیٰ میں آنا مختار قرار دیا ہے اور اس صورت میں اُن میں کسی ایک کو کوئی ایسی خصوصیت دینا جو دوسرے کو حاصل نہ ہو درست نہیں ہو سکتا - اگرچہ استعمال کی رو سے اَحَدٌ کا نفی میں آنا ہی بیشتر پایا جاتا ہے - اور ہو سکتا ہے کہ اس مقام (قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ) پر بیشتر اور غالب استعمال سے بلحاظ دیگر فواصل (آیتوں) کے عُدُول (تجاوز) کر لیا گیا ہو + اور امام راغب اپنی کتاب مفردات القرآن میں لکھتے ہیں "اَحَدٌ کا استعمال دو طریقوں پر آتا ہے - ایک محض نفی میں اور دوسرے اثبات میں بھی - پہلا استعمال (یعنی نفی میں استعمال کرنا) جنس ناطقین کے استغراق کے لئے ہوتا ہے اور قلیل و کثیر سب کو شامل ہوتا ہے - اسی لئے درست ہے کہ "مَا مِنْ اَحَدٍ فَاضِلِیْنَ" کہا جائے جس طرح اللہ پاک نے "فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِیْنَ" ارشاد فرمایا ہے + اور دوسرا استعمال تین صورتوں پر آتا ہے - اوّل دہائیوں کے ساتھ عدد میں - جیسے اَحَدَ عَشَرَ - اور اَحَدٌ وَّ عِشْرُوْنَ + دوم - مضاف الیہ ہو کر اوّل کے معنے میں جیسے قولہ

"اَمَّا اَحَدُ كُمَا فَيَسْقِىْ رَبَّهٗ خَمْرًا" اور سوم مطلق وصف ہوکر استعمال ہوتا ہے اور
یہ وصف اللہ کے لئے مخصوص ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" اور اس کی اصل
وَحَدٌ تھی مگر وَحَدٌ کا استعمال غیراللہ کی صفت میں ہوتا ہے"

اِذْ :- یہ بھی کئی شکلوں سے وارد ہوتا ہے۔ ایک زمانہ ماضی کا اسم ہوکر۔ اور غالباً یہی
ہوتا ہے + پھر جمہور کا قول ہے کہ اِذْ ترتیب کلام میں اس کے سوا اور کچھ نہیں واقع ہوتا
کہ ظرف ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" یا مضاف
بسوئے ظرف ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا - يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ - وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ
تَنْظُرُوْنَ" اور جمہور کے علاوہ دیگر لوگ کہتے ہیں "کہ نہیں وہ (اِذْ) مفعول بہ بھی ہوتا ہے۔
جیسے قولہ تعالےٰ "وَاذْكُرُوْا اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا" اور اسی طرح قصص کے اوائل میں جہاں
جہاں لفظ اِذْ آیا ہے وہ مفعول بہ واقع ہوا ہے مگر فعل "اُذْكُرْ" کی تقدیر پر + اور اس مفعول بہ
سے بدل بھی واقع ہوتا ہے۔ مثلاً "وَاذْكُرْ فِى الْكِتٰبِ مَرْيَمَ اِذِ انْتَبَذَتْ" اس مقام
پر لفظ اِذْ۔ لفظ مَرْيَمَ سے اُسی طرح بَدَلِ اشتمال واقع ہوا ہے جس طرح کا بدلِ اشتمال
"يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ - اَوْر قِتَالٍ فِيْهِ" میں ہے + اور۔ اُذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ
عَلَيْكُمْ اِذْ جَعَلَ فِيْكُمْ اَنْبِيَآءَ" یعنی اُس نعمت کو یاد کرو جو یہی مذکور (جَعَلَ انبیاء کو انسانوں
میں سے کرنا) ہے اور یہ بدل الکل من الکل واقع ہوا ہے۔ اور سابق کی دونوں مثالوں میں جمہور
اُس کو مثالِ اول یعنی - وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ اِذْ كُنْتُمْ قَلِيْلًا - میں مفعول محذوف (نِعْمَةَ اللّٰهِ)
کا ظرف بناتے اور مثال دوم یعنی - وَاذْكُرْ فِى الْكِتٰبِ مَرْيَمَ" الآیۃ - میں مفعول محذوف
(قِصَّةَ) کے مضاف (مَرْيَمَ) کا ظرف قرار دیتے ہیں۔ اور اس بات کی تائید قولہ تعالیٰ "وَاذْكُرُوْا
نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءً - الآیۃ - میں مفعول کی صریحی طور پر مذکور ہونے سے نکلتی
ہے + زمخشری بیان کرتا ہے کہ "اِذْ۔ مبتدا ہوتا ہے اور اس کی مثال میں بعض قاریوں کی قرأت
"اِذْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ" روایت کرکے کہا ہے کہ عبارت میں اِذْ بَعَثَ مقدر ہے
اس واسطے وہ اس مقام پر اُسی طرح محلِ رفع میں ہے جس طرح تمہارے قول "اخطب
ما يكون الامير اذا كان قائماً" میں لفظ اِذَا محلِ رفع میں واقع ہوتا ہے یعنی اس سے مراد
یہ ہے کہ "لِمَنْ مَنَّ اللّٰهِ على المؤمنين وقت بعثه" ابن ہشام کہتا ہے "ہم کو اس بات
کا جو زمخشری نے کہی ہے کوئی اور کہنے والا معلوم نہیں ہوسکا۔ اور کثیر نے ذکر کیا ہے کہ اِذْ۔
فعل کو زمانۂ گذشتہ سے زمانۂ آئندہ کی طرف نکال لاتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ

لہ بیشک مومنین پر یہ رسول کے مبعوث کرتے وقت ایک خدا کا احسان تھا کہ --- الخ ۱۲

اَخۡبَارَهَا" مگر جمہور اس بات کو نہیں مانتے۔ اور اس آیت کو قولہ تعالےٰ "وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ" کے قبیل سے گردانتے ہیں یعنی مستقبل واجب الوقوع کو ماضی واقع کی جگہ پر قائم کرنے کی قسم سے۔ اور قول ماسبق کو ثابت کرنے والوں نے جن میں ابن مالک بھی شامل ہے یہ حجت پیش کی ہے کہ قولہ تعالےٰ "فَسَوْفَ يَعۡلَمُوْنَ اِذِ الۡاَغۡلٰلُ فِيۡ اَعۡنَاقِهِمۡ" میں يَعۡلَمُوْنَ لفظاً اور معنیٰ ہر طرح پر مستقبل کا صیغہ ہے کیونکہ حرف تنفیس (توسیع) س اُس پر داخل ہوا ہے۔ پھر اُس نے اِذۡ پر اپنا عمل بھی کیا ہے اور اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ بجائے اِذا کے مانا جائے۔ اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ۔ اِذۡ۔ حال کے معنیٰ میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "وَلَا تَعۡمَلُوْنَ مِنۡ عَمَلٍ اِلَّا كُنَّا عَلَيۡكُمۡ شُهُوْدًا اِذۡ تُفِيۡضُوْنَ فِيۡهِ" یعنی حِيۡنَ[1] تُفِيۡضُوْنَ فِيۡهِ۔

فائدہ:۔ ابن ابی حاتم نے اَلسُّدی کے طریق پر ابی مالک سے نقل کی ہے اُس نے کہا "قرآن میں جہاں کہیں اِنۡ کسرہ الف کے ساتھ آیا ہے اُس کے معنٰی لَمۡ يَكُنۡ (نہیں تھا) اور جس مقام پر اِذۡ آیا ہے اُس کے معنٰی فَقَدۡ كَانَ (ٹھیک تھا) کے ہونگے۔

(۲) دوسری وجہ اِذۡ کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ تعلیلیہ (سببیہ) ہو جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَنۡ يَّنۡفَعَكُمُ الۡيَوۡمَ اِذۡ ظَّلَمۡتُمۡ اَنَّكُمۡ فِي الۡعَذَابِ مُشۡتَرِكُوْنَ" یعنی آج کے دن (قیامت کے دن) تم لوگوں کا عذاب میں شریک بنایا جانا تمہیں اس واسطے کوئی نفع نہ دیگا کہ تم نے دنیا میں ظلم (گناہ) کئے تھے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا حرفِ اِذۡ۔ بمنزلہ لامِ سببیت کے ہے۔ یا۔ ظرف بمعنی وقت ہے۔ اور تعلیل کلام کے زور سے سمجھ میں آتی ہے نہ کہ لفظ سے؟ یہ دو قول ہیں ان میں سے پہلا قول یعنی اِذۡ کا لامِ علّت کا قائم مقام ہونا سیبویہ کی جانب منسوب ہے اور دوسرے قول کی بنیاد پر آیت میں دو اشکال واقع ہوتے ہیں (۱) دونوں زمانوں کے مختلف ہونے کے باعث اِذۡ۔ الیوم۔ سے بدل نہیں پڑ سکتا۔ (۲) ظرف مانا جائے تو يَنۡفَعُ کا ظرف اس لئے نہیں بن سکتا کہ ایک فعل دو دوظروف میں عمل نہیں کر سکتا۔ مُشۡتَرِكُوْنَ کا ظرف یوں نہ بنے گا کہ اِنَّ اور اُس کے اخوات کی خبر کا معمول اُس پر مقدم نہیں ہوتا۔ اور اس لئے بھی کہ صلہ کا معمول موصول پر مقدم نہیں کیا جاتا۔ اور اس وجہ سے بھی ظرف نہ قرار پائے گا کہ ان لوگوں کی عذاب میں شرکت آخرت کے زمانہ میں ہوگی نہ یہ کہ خاص اُسی زمانہ میں جس کے اندر انھوں نے ظلم کیا تھا۔ اور جن امور نے یہاں اِذۡ کے تعلیلیہ ماننے

---

[1] جس وقت تم اُس کام میں مصروف ہوتے ہو ۱۲

پر مادہ بنایا ہے وہ ذیل کی مثالیں ہیں - قال تعالیٰ " وَ اِذْ لَمْ یَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَیَقُوْلُوْنَ هٰذَا اِفْكٌ قَدِیْمٌ + اور " وَ اِذِ اعْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَ مَا یَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ فَاْوٗۤا اِلَى الْكَهْفِ "
مگر جمہور نے اس قسم کے صحیح ماننے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر "بَعْدَ اِذْ ظَلَمْتُمْ " ہے + اور ابن جنی کہتا ہے " میں نے ابی علی سے بارہا قولہ تعالیٰ " وَلَنْ یَّنْفَعَكُمُ الْیَوْمَ - الآیۃ " کے بارہ میں اَلْیَوْمَ سے اِذْ کا بدل پڑنا مشکل ظاہر کرکے اس بات کا دفعیہ معلوم کرنا چاہا - تو آخر میں اُن کی گفتگو سے جو بات میری سمجھ میں آئی وہ یہ تھی کہ دنیا اور آخرت دونوں زمانے باہم متصل ہیں اور خدا کے نزدیک اُن کا حکم ایک ہی سا ہے اس لحاظ سے الیوم (بھی) ماضی (گزشتہ زمانہ) ہوگا +
(۳) تیسری وجہ استعمال اِذْ کی توکید ہے یوں کہ وہ زائد ہونے پر محمول ہو - یہ قول ابوعبیدہ کا ہے اور اس بارہ میں ابن قتیبہ اس کی پیروی کرتا ہے - ان دونوں نے کئی آیتوں کو اس پر حمل کیا ہے کہ منجملہ اُن کے ایک قولہ تعالیٰ " وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ - الآیۃ " ہے +
(۴) چوتھی وجہ تحقیق کے معنے میں آنے کی ہے جس طرح " قَدْ " تحقیق کے لئے آتا ہے اس وجہ پر بھی آیت مذکورۂ فوق کو محمول کیا گیا ہے - نیز سہیلی نے قولہ تعالیٰ " بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ " اسی قبیل سے قرار دیا ہے - مگر ابن ہشام کہتا ہے کہ یہ دونوں قول کچھ بھی نہیں ہیں " یعنی قابل تسلیم نہیں +
مسئلہ :- اِذْ - کے لئے کسی جملہ کی طرف مضاف ہونا لازم ہے - جملہ اسمیہ ہو - مثلاً قولہ تعالیٰ " وَ اذْكُرُوْۤا اِذْ اَنْتُمْ قَلِیْلٌ " - یا ایسا جملۂ فعلیہ ہو جس کا فعل لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر ماضی ہے جیسے قولہ تعالیٰ " وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ " اور " وَ اِذِ ابْتَلٰۤى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ " - یا اُس جملہ فعلیہ کا فعل صرف معنیً فعل ماضی ہو نہ کہ لفظاً جیسے قولہ تعالیٰ " وَ اِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْۤ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ " اور یہ تینوں شکلیں ایک ساتھ قولہ تعالیٰ " اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا ثَانِیَ اثْنَیْنِ اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ " میں اکٹھا ہوگئی ہیں + اور گاہے اِذْ کا مضاف الیہ جملہ بوجہ اس کے کہ اُس کا علم حاصل ہوتا ہے حذف کردیا جاتا ہے اور اُس کی جگہ پر بمعاوضۂ جملہ تنوین لاتے ہیں اور ذال کو دو ساکن حرفوں کے اک جا ہونے کے باعث کسرہ دیتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ " وَ یَوْمَىِٕذٍ یَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ " اور " وَ اَنْتُمْ حِیْنَىِٕذٍ تَنْظُرُوْنَ " میں آیا ہے اور اخفش نے اس مقام پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ان مثالوں میں اِذْ مُعرب ہوگیا ہے اس واسطے کہ اُس کو جملہ کے مضاف الیہ بنانے کی ضرورت باقی نہ رہی تو یَوْم - اور حِیْنَ - کے الفاظ اُس کی جانب مضاف ہوگئے اور

اُس نے مضاف الیہ بنکر کسرہ کا اعراب قبول کرلیا - اور اخفش کا یہ قول اِس طرح پر رَدّ کیا گیا ہے کہ اِذْ کا مبنی ہونا اُس کے دو حرفوں پر وضع کرنے کی وجہ ہے اور اُس کو لفظاً جملہ کی حاجت نہیں رہی تو معناً بہر حال باقی ہے جس طرح کہ موصول کا صِلہ لفظاً حذف کر دیا جایا کرتا ہے مگر وہ اُس سے معنیً مستغنی نہیں ہوتا +

اِذَا :- دو وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے -(۱) مفاجات[اچانک بات ۱۲] کے لئے - اِس حالت میں جملہ ہائے اسمیہ کے ساتھ خاص ہوتا اور جواب کا محتاج نہیں رہتا - اِذَا فجائیہ ابتدا[ابتدائے کلام ۱۲] میں نہیں واقع ہوتا اور اُس کے معنے حال کے ہوتے ہیں نہ کہ استقبال کے - مثلاً قولہ تعالےٰ " فَاَلْقٰھَا فَاِذَا هِیَ حَیَّةٌ تَسْعٰی " اور " فَلَمَّآ اَنْجٰهُمْ اِذَا هُمْ یَبْغُوْنَ " اور " وَاِذَآ اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّنْۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ " اور " وَاِذَا لَهُمْ مَّكْرٌ فِیْٓ اٰیَاتِنَا " + ابن الحاجب کہتا ہے - مُفَاجَاۃ کے معنیٰ یہ ہیں کہ کوئی شئے تمہارے ساتھ تمہاری کسی فعلی وصف میں موجود اور حاضر ہو - مثلاً تم کہو " خَرَجْتُ فَاِذَا الْاَسَدُ بِالْبَابِ [لہ] " اب اِس قول کے معنیٰ یہ ہیں کہ جس وقت میں تم فعل خروج کے وصف سے موصوف ہوئے تھے اُسی زمانہ میں شیر تمہارے ساتھ آموجود ہوا - یا تمہارے نکلنے کے مقام میں وہ تمہارا ساتھی بنگیا - مگر یہ حضورِ (موجود ہونا) مکانی زیادہ دلکولگتی بات ہے کیونکہ نکلنے کے وقت میں اُس کا تمہارے ساتھ موجود ہونا اِس قدر قوی نہیں جتناکہ جگہ میں اِس حضور کو خصوصیّت حاصل ہے اور ہر ایک ظرف یا وصف جو موصوف اور مظروف کے ساتھ قریب تر ہو سکتا ہے اُسی میں مُفَاجَاۃ زیادہ قوی ہوتی ہے +

اِس اِذَا کے بارہ میں اختلاف ہے ، ایک قول یہ ہے کہ یہ حرف ہے اخفش اسی بات کو کہتا ہے اور اِسی کو ابن مالک نے ترجیح دی ہے - دوسرا قول ہے کہ یہ ظرف مکان ہے اِس کو مُبَرّد مانتا ہے اور اِس کی ترجیح ابن عصفور نے کی ہے تیسرا قول ظرف زمان ہونے کا ہے زجّاج اِس کا قائل اور زمخشری اسے ترجیح دینے والا ہے + اور زمخشری کہتا ہے کہ اِس کا عامل وہ فِعل مقدر ہے جو لفظ مُفَاجَاۃ سے مشتق ہوتا ہے وہ کہتا ہے " عبارت کی تقدیر یوں ہے " ثُمَّ اِذَا دَعَاكُمْ [ٮٰہ] فاجأتم الخروج فی ذالك الوقتِ " ابن ہشام کہتا ہے " یہ بات زمخشری کے سوا کسی اور نحوی سے معلوم نہیں ہوئی ورنہ علمائے نحو عام طور پر اِس بات کو مانتے ہیں کہ اِذَا کو خبر مذکور یا مقدر نصب دیا کرتی ہے " ابن ہشام کہتا ہے " اور

لہ میں نکلا ہی تھا کہ یکایک شیر دروازہ پر ملا - ۱۲ ٮٰہ پھر جب کہ اُس نے تم کو بُلایا - ناگہانی طور پر تم اُس وقت نکلنے میں مبتلا ہوئے ۱۲

تنزیل (قرآن) میں ہر جگہ خبر اُس کے ساتھ تصریح واقع ہوئی ہے +

(۲) دوسری وجہ اِذَا کے استعمال کی یہ ہے کہ وہ فجائیہ نہیں ہوتا۔ اِس شکل میں بشیتر وہ فعل مستقبل کا ظرف متضمن معنی شرط کے ہوتا ہے اور فعلیہ جملوں پر داخل ہونے کے لئے مخصوص جواب کا محتاج۔ اور بخلاف اِذَا فجائیہ کے ابتدائے کلام میں واقع ہوتا ہے یوں کہ فعل اُس کے بعد آئے۔ بظاہر" جیسے "اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰہِ" اور یا فعل مقدر ہو مثلاً "اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ" اور اِذَا کا جواب یا فعل ہوگا مثلاً "فَاِذَا جَاءَ اَمْرُ اللّٰہِ قُضِیَ بِالْحَقِّ" اور یا جملہ اسمیہ حرف "فا" کے ساتھ مقرون جیسے "فَاِذَا نُقِرَ فِی النَّاقُوْرِ فَذٰلِكَ یَوْمَئِذٍ یَوْمٌ عَسِیْرٌ" اور "فَاِذَا نُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَلَا اَنْسَابَ" اور یا جواب جملہ فعلیہ طلبیہ ہوگا اور وہ بھی اسی طرح مقرون بالفاظ ہوگا جس طرح "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" اور یا اُس کا جواب ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جس کو اِذَا فجائیہ کے ساتھ قرن (شامل) بنایا گیا ہو مثلاً "اِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْاَرْضِ اِذَا اَنْتُمْ تَخْرُجُوْنَ" اور "فَاِذَا اَصَابَ بِهٖ مَنْ یَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ اِذَا هُمْ یَسْتَبْشِرُوْنَ" اور کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ اِذَا کا جواب بوجہ اِس کے کہ اُس کا ماقبل خود اُس پر دلالت کرتا ہو یا مقامی دلالت اُس کے لانے کی ضرورت نہ رہنے دیتی ہو۔ مقدر ہوا کرتا ہے اور اُس کا بیان حذف کی انواع میں کیا جائے گا + اور گاہے یہ اِذَا ظرفیت سے خارج ہوجاتا ہے۔ اخفش قول تعالےٰ "حَتّٰی اِذَا جَاءُوْهَا" کے بارہ میں کہتا ہے کہ اِس میں حَتّٰی نے اِذَا کو جر دیا ہے + اور ابن جنی قول تعالےٰ "اِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ۔ الآیۃ" کے بارہ میں کہتا ہے "جن لوگوں نے "خَافِضَةً۔ رَّافِعَةً" کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے وہ پہلے اِذَا کو مبتدا اور دوسرے اِذَا کو خبر مانتے ہیں اور اِن دونوں منصوب کلموں کو حال کہتے ہیں اور اسی طرح کَیْسَ اور اُس کے معمولات کا جملہ بھی ہے۔ اور اُس کے معنے یہ ہیں کہ "واقعہ کے واقع ہونے کا وقت ایک گروہ کو پست اور دوسرے گروہ کو بلند بنانے والا ہے اور وہی وقت زمین کے ہلا دئے جانے کا ہے"۔ مگر جمہور نے اِذَا کا ظرفیت سے خارج ہونا صحیح نہیں مانا ہے اور وہ پہلی آیت کے بارہ میں کہتے ہیں کہ حَتّٰی ابتداء کا حرف اور پورے جملہ پر داخل ہے مگر وہ کوئی عمل نہیں کرتا۔ اور دوسرے جملہ کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ دوسرا اِذَا پہلے اِذَا سے بدل پڑا ہے اور پہلا اِذَا ظرف ہے جس کا جواب بوجہ فہم معنیٰ کے محذوف ہے۔ اور اِس امر کی خوبی کلام میں طوالت آجاتی ہے۔ اور تقدیر جواب کی دوسرے

لہ تقدیر عبارت "اذا انشقت السماء" ہے ۱۲ ۲ے جواب اِذَا ۱۲ ۳ے جسکا فعل فعل امر ہو ۱۲

اِذَا کے بعد یوں ہے کہ " انقسمتم اقساماً " (تم متعدد قسموں میں بنٹ گئے) وَکُنْتُمْ اَزْوَاجاً ثَلٰثَةً [1] اور کبھی وہ استقبال کے معنیٰ سے خارج ہو کر فعل حال کے معنے میں وارد ہوتا ہے جیسے " وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى " اس لئے کہ غشیان (تاریکی) رات کے ساتھ ملی ہوئی ہے۔ وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰى " اور " وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى " اور گاہے فعل ماضی کے معنوں میں بھی وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوًا " الآیۃ " اس واسطے کہ آیت لوگوں کے لہو اور تجارت کو دیکھنے اور اُس میں مشغول ہو جانے کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ " وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ اِذَا مَا اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا اَجِدُ مَا اَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ " ۔ " حَتّٰى اِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ " اور " حَتّٰى اِذَا سَاوٰى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ " اور کسی حالت میں وہ شرطیہ ہونے سے خارج بھی ہو جاتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاِذَا مَا غَضِبُوْا هُمْ يَغْفِرُوْنَ " ۔ " وَالَّذِيْنَ اِذَا اَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُوْنَ " کہ ان دونوں آیتوں میں اِذَا اپنے بعد والے مبتدا " هُمْ " کی خبر کا ظرف ہے ورنہ اگر یہ شرطیہ ہوتا تو جملہ اسمیہ اس کا جواب ہونے کی وجہ سے حرف " فا " کے ساتھ مقرون کیا جاتا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ امر مذکورۂ بالا کی تقدیر پر اِذَا کا ظرفیہ ہونا قابل تردید بات ہے یوں کہ حرف فا کا حذف کرنا بلا کسی ضرورت کے جائز نہیں ہوتا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ضمیر " هُمْ " توکید کے لئے ہے نہ یہ کہ وہ مبتدا ہو اور اُس کے مابعد کا جواب اِذَا ہونا فضول سی بات ہے۔ اور پھر تیسرا یہ قول کہ " اِذَا " کا جواب محذوف ہے جس پر بعد کے جملہ سے دلالت ہوتی ہے " یہ بھی سراسر تکلف اور غیر ضروری بات ہے۔

تنبیہین (اوّل) محققین کی رائے ہے کہ اِذَا کو اُس کی شرط نصب دیا کرتی ہے۔ اور اکثر لوگ کہتے ہیں کہ اِذَا کے جواب میں کوئی فعل یا مشابہ فعل نہیں آیا کرتا۔ (دوم) گاہے ماضی۔ حاضر۔ اور مستقبل۔ تینوں زمانوں کا استمرار اور دوام جتانے کے واسطے اِذَا کا اُسی طرح استعمال کیا جاتا ہے جس طرح اسی امر کے واسطے فعل مضارع کو استعمال کر لیتے ہیں اور ایسی ہی مثالوں میں سے ہے قولہ تعالےٰ " وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ " یعنی اُن کی ہمیشہ یہی حالت رہتی ہے۔ اور اسی طرح ہے قولہ تعالےٰ " وَاِذَا قَامُوْا اِلَى الصَّلٰوةِ قَامُوْا كُسَالٰى " (یعنی جس وقت وہ نماز کے لئے آمادہ ہوتے

---

[1] اور تم تین قسموں پر ہو جاؤ گے ۱۲

ہیں تو سستی ہی کر کے اٹھتے ہیں)+ (سوم) ابن ہشام نے کتاب مُغنی میں "اِذْمَا" کا ذکر کیا ہے مگر "اِذَا مَا" کا کوئی بیان نہیں کیا۔ لیکن شیخ بہاؤ الدین السبکی نے کتاب عروس الافراح میں اِذَا مَا کا بیان حروف شرط کے ضمن میں کیا ہے + اِذَا مَا قرآن کے اندر کہیں بھی نہیں آیا۔ اس کے بارہ میں سیبویہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ ایک حرف ہے اور مُبَرّد وغیرہ آئمہ فن نحو کہتے ہیں کہ نہیں وہ ظرفیۃ پر باقی ہے۔ اب رہا اِذَا مَا تو یہ قرآن میں قولہ تعالےٰ "وَاِذَا مَا غَضِبُوْا" ۔اور۔ اِذَا مَا اَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ" میں واقع ہوا ہے۔ اور میں نے اس بات میں کوئی اعتراض نہیں دیکھا کہ ان کو ظرفیۃ پر باقی رہنے دیا جائے یا حرفیۃ کی طرف پھیر دیا جائے۔ اور محتمل ہے کہ اِذْمَا دونوں قول جاری کئے جاسکیں یعنی احتمال ہوتا ہے کہ اُس کے ظرفیۃ پر باقی رہنے کا وثوق کیا جائے۔ یوں کہ وہ اِذَا مَا کے خلاف مرکب ہونے سے بہت دور پڑا ہے + (چہارم) اِذَا ۔اِنْ شرطیہ کے خلاف یقینی ۔مظنون ۔اور کثیر الوقوع باتوں پر خصوصیت سے داخل ہوا کرتا ہے۔ اور اِنْ بالخصوص مشکوک۔ اور موہوم۔ اور۔ نادر۔ باتوں پر آتا ہے اسی وجہ سے خداوند کریم نے فرمایا ہے "اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ" اور پھر ارشاد کیا ہے "وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا" ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خداوند کریم نے وضوء کے بارہ میں جو بار بار کرنا ہوتا اور بکثرت وقوع میں آیا ہے لفظ اِذَا کو لایا اور غُسل جنابت کے واسطے جس کا وقوع نادر ہے حرف اِنْ وارد کیا کیونکہ جنابت۔ حدث کی نسبت کم ہُوا کرتی ہے۔ یا ارشاد کرتا ہے "فَاِذَا جَآءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوْا لَنَا هٰذِهٖ وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَّطَّيَّرُوْا" اور فرمایا "وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَاِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ" دیکھو ان مثالوں میں پروردگار عالم نیکی کی جانب میں اِذَا کو لایا ہے کیونکہ بندوں پر خدا کی نعمتیں بکثرت اور یقینی ہیں اور بدی کی جانب میں اِنْ کو وارد کیا اس لئے کہ بدی کم واقع ہونے والی اور مشکوک چیز ہے + ہاں اس قاعدہ پر دو آیتیں اشکال بھی ڈالتی ہیں۔ پہلی مثال قولہ تعالےٰ "وَلَئِنْ مُّتُّمْ" اور "اَفَاِنْ مَّاتَ" ہے۔ کہ ان میں باوجود موت کے یقیناً واقع ہونے والی شئے ہونے کے اِنْ وارد کیا۔ اور دوسری مثال قولہ تعالےٰ "وَاِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُّنِيْبِيْنَ اِلَيْهِ ثُمَّ اِذَآ اَذَاقَهُمْ مِّنْهُ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا" کہ یہاں دونوں طرفوں میں اِذَا کو وارد کیا ہے + پہلی مثال کے اشکال کو زمخشری نے یہ کہکر رفع کیا ہے کہ "موت کا وقت چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لئے اُس کو غیر یقینی شئے کے قائم مقام بتایا" اور دوسری مثال کے اشکال کو سکاکی نے یوں رفع کیا ہے کہ "اس

مقام میں ملامت کرنے اور خوف دلانے کے ارادہ سے خداوندکریم نے اِذَا کو استعمال فرمایا تاکہ بندے ڈریں اور اس بات کو معلوم کرلیں کہ اُن کو ضرور کچھ عذاب (سزا) بھگتنا ہوگا پھر یہ تفصیل (کمی عذاب) لفظ مَسّ سے ماخوذ ہوتی ہے اور لفظ ضُرٌّ کے نکرہ بنانے سے بھی + اب رہی یہ بات کہ قولہ تعالےٰ " وَاِذَا اَنۡعَمۡنَا عَلَى الۡاِنۡسَانِ اَعۡرَضَ وَنَاٰ بِجَانِبِهٖ ط وَاِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُوۡ دُعَآءٍ عَرِيۡضٍ ؕ" تو اس کی نسبت یہ جواب دیا گیا ہے کہ مَسَّهُ میں جو ضمیر ہے وہ مغرور روگردانی کرنے والے کی جانب پھرتی ہے نہ کہ مطلق انسان کی طرف۔ اور اِذَا کا لفظ یہاں اس امر سے آگاہ بنانے کے واسطے لایا گیا ہے کہ ایسا متکبر روگردانی کرنے والا شخص یقیناً شَر (خرابی) میں مبتلا کیا جائے گا + اور الجوینی کہتا ہے۔ میرے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ "اِذَا" بوجہ ظرف اور شرط ہر دو ہونے کے مُتَیَقَّن اور مشکوک دونوں پر آسکتا ہے یعنی شرط ہونے کے لحاظ سے اُس کو مشکوک پر اور ظرف ہونے کی وجہ سے مثل تمام ظروف کے مُتَیَقَّن پر اُس کا دخول موزون ہے +

(پنجم) عموم کا فائدہ دینے میں بھی اِذَا - اِنۡ - کے برعکس اور خلاف ہے۔ ابن عصفور کہتا ہے " اگر تم یہ کہو کہ " اذا قام زیدٌ قام عمرٌو " تو اس سے یہ فائدہ حاصل ہوگا کہ جس جس وقت زید کھڑا ہوا اُسی وقت عمرو بھی کھڑا ہوا۔ اور یہی بات صحیح ہے + اور اِذَا میں اگر مشروط بہا عُدم (معدوم) ہو تو جزآء فی الحال واقع ہوجائے گی مگر اِنۡ میں جزاء کا وقوع فی الحال اُس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ مشروط بہا کے وجود سے مایوسی کا ثبوت نہ ہوجائے۔ اور اِذَا میں اُس کی جزاء ہمیشہ اُس کی شرط کے عقب میں آتی ہے اور اُس سے متصل ہی رہتی ہے یوں کہ نہ تو اُس پر جزاء کی تقدیم ہوتی ہے اور نہ تاخیر مگر اِنۡ اس کے خلاف ہے۔ اور اِذَا اپنے مدخول کو (جس پر وہ داخل ہوتا ہے) جزم نہیں دیتا جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ محض شرط ہی کے لئے نہیں آتا +

خاتمہ:۔ کہا گیا ہے کہ کبھی اِذَا زائدہ بھی آتا ہے۔ اور اس کی مثال میں " اِذَا السَّمَآءُ انۡشَقَّتۡ " کو پیش کیا گیا ہے جس سے اِنۡشَقَّتِ السَّمَآءُ مراد ہے مثل " اِقۡتَرَبَتِ السَّاعَةُ " کے۔ یعنی کہ اِذَا اس میں زائدہ ہے +

اِذَنۡ :۔ سیبویہ کہتا ہے " اس کے معنی جواب یا جزاء کے ہیں " شلوبین کہتا ہے کہ ہر موقع پر اس کے یہی معنی ہونگے " اور فارسی کا قول ہے کہ نہیں اکثر موقعوں پر یہ معنی نکلینگے " اور اکثر یہ ہوتا ہے کہ اِذَنۡ - اِنۡ - یا - لَوۡ - کے جواب میں واقع ہوا کرتا ہے خواہ وہ دونوں ظاہر ہوں - یا مقدر - اور فرآء کا قول ہے " اور جس جگہ اِذَنۡ کے بعد لام آئیگا۔

تو ضرور ہے کہ اُس سے قبل لَوْ مقدّر ہو۔ اگرچہ بظاہر اُس کا کوئی پتا نہ ہو مثلاً قولہ تعالےٰ
إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ؕ اور إِذَن حرفِ عامل بھی ہے جو صدر میں آنے کی
شرط پر فعل مضارع کو نصب دیتا ہے یا اِن شرائط پر بھی کہ فعل مضارع کے معنٰے استقبال
کے ہوں۔ اور وہ قسم "یا۔ لا" نافیہ کے ساتھ متصل یا منفصل واقع ہو ؕ

علمائے فنِ نحو کا بیان ہے کہ جس حالت میں اِذن کا وقوع "واوٗ۔ اور۔ "فا" کے
بعد ہوتا ہے تو اُس حالت میں دونو وجہیں اُس کے اندر جائز ہوتی ہیں (یعنی رفع اور نصب
ہر دو) مثلاً "وَإِذًا لَّا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ" اور "فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ النَّاسَ" اور اِن دونوں
صورتوں میں شاذ طور پر اُس کی قرأت نصب کے ساتھ کی گئی ہے۔ ابن ہشام کا قول ہے
"تحقیق یہ ہے کہ جس وقت إِذَن سے کوئی شرط یا جزاء مقدّم آئے اور وہ عطف کیا جائے
تو اِس حالت میں اگر عطف جواب پر مقدّر کیا جائے گا تو اُسے جزم دیکر إِذًا کا عمل باطل کر دیا
جائے گا کیونکہ اُس وقت وہ زائد اور بیکار ہوگا۔ یا عطف کی تقدیر دونوں جملوں (شرط و جزاء)
پر ہوگی اور اِس صورت میں رفع و نصب دونوں اعراب جائز ہونگے۔ اور ایسے ہی جب کہ
اُس سے پہلے کوئی ایسا مبتداء آئے جس کی خبر فعل مرفوع ہو تو اگر إِذَن کا عطف جملہ فعلیہ
پر ہوا تو اُسے رفع اور جملہ اسمیّہ پر ہوا تو اُس میں دونوں وجہیں جائز ہونگی" اور ابن ہشام
کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "اذن کی دو قسمیں ہیں (۱) یہ کہ وہ شرط اور سببیت
کے انشاء پر دلالت کرے مگر اِس حیثیت سے کہ اُس کے غیر کے ساتھ ربط ہونا سمجھ میں نہ آتا
ہو جیسے کوئی "ازورك"[1] اور تم اُسے جواب دو "اذن اکرمك"[2] اور اُس وقت میں
إِذَن عامِل ہے۔ وہ فعلیہ جملوں پر داخل ہوکر صدر کلام میں لائے جانے کی حالت میں مضارع
مستقبل متصل کو نصب دے گا۔ اور (۲) یہ کہ کسی ایسے جواب کی تاکید کر رہا ہو جس کا ارتباط
مقدم جملوں میں سے کسی جملہ یا شئے کے ساتھ ہے۔ یا کسی ایسے مسبّب پر آگاہی دے رہا ہو جو
فی الحال واقع ہوا ہے۔ اِن صورتوں میں اذن عاملہ نہ ہوگا جس کی علّت یہ ہے کہ مؤکّدات
قابلِ اعتماد نہیں سمجھی جاتی ہیں۔ اور اِن جگہوں میں عامل ہی پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اِس قسم کی مثال
ہے "ان تاتنی اذن آتيك" اور "والله اذن لا فعلنّ" دیکھو اِن مثالوں میں سے
اگر اذن کا سقوط ہو جائے تو بھی دو جملوں کے مابین جو ربط ہے وہ ضرور سمجھ میں آتا رہیگا۔
اِس طرح کا غیر عاملہ إِذَن جملہ اسمیّہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے تم کہو۔ "اذن انا اکرمك"

[1] میں تم سے ملنے آؤں گا ۱۲ [2] اُس وقت میں تمہاری عزت کروں گا ۱۲ [3] اذن کے
قریب واقع ہونے والے مستقبل کو ۱۲ [4] تاکید کرنے والی چیزیں ۱۲ ؕ

اور جائز ہے کہ اُس کو جملے کے وسط یا آخر میں بھی لائیں۔ اس کی مثال قولہ تعالےٰ " وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ اِنَّكَ اِذًا " کہ اس مقام پر اِذن جواب کی تاکید کر رہا ہے اور ماتقدم کے ساتھ ربط رکھتا ہے +

تنبیہین | اوّل۔ میں نے اپنے شیخ علامہ کافیجی کو قولہ تعالےٰ " وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذًا لَخَاسِرُوْنَ " کے بارہ میں یہ کہتے سُنا ہے کہ اس مقام میں جو لفظ اِذًا آیا ہے یہ معہود[ل] وہ لفظ (اذن) نہیں بلکہ اِذَا شرطیہ ہے اور جو جملہ اُس کی جانب مضاف ہوتا تھا وہ حذف کر کے اُس کے عوض میں تنوین لائی گئی ہے جیسا کہ یَوْمَئِذٍ میں ہے" میں شیخ کے اس بیان کو نہایت عمدہ خیال کرتا اور سمجھتا تھا کہ یہ باریکی انہی نے سب سے پہلے نکالی ہے مگر بعد میں مجھ کو زرکشی کی کتاب البرہان دیکھنے کا اتفاق ہوا تو میں نے دیکھا کہ علامہ موصوف نے اذن کے دونوں مذکورۂ بالا معنوں کا بیان کرنے کے بعد لکھا ہے کہ " اور بعض پچھلے زمانہ کے علماء نے اذن کے ایک تیسرے معنیٰ اور بھی بیان کئے ہیں اور وہ معنٰے یہ ہیں کہ اِذًا کا لفظ اِذَا کلمۂ ظرف زمانِ ماضی اور اُس کے بعد آنے والے ایک تحقیقی یا تقدیری جملہ سے مرکب ہے مگر وہ جملہ تخفیف کے خیال سے حذف کر دیا گیا ہے اور اُس کے عوض میں " حِيْنَئِذٍ " کی طرح تنوین لائی گئی۔ غرضیکہ یہ " اِذًا " فعل مضارع کو نصب دینے والا عامل ہرگز نہیں کیونکہ اِذن ناصبہ فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی سبب ہے کہ وہ مضارع میں عمل کرتا ہے کیونکہ عمل کرنا مخصوص عامل ہی کا کام ہے لیکن یہ اِذًا مضارع پر آنے کے لئے مخصوص نہیں بلکہ فعل ماضی پر بھی آجاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ " اِذًا لَّاٰتَيْنَاهُمْ اِذًا لَّاَمْسَكْتُمْ " اور " اِذًا لَّاَذَقْنَاكَ " اور اسم پر بھی آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاِنَّكُمْ اِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ " زرکشی کہتا ہے " اِن معنوں کو علمائے نحو نے بیان نہیں کیا ہے مگر یہ اُن کے اُس بیان کا قیاس ہے جو کہ اُنھوں نے اذ کے بارہ میں کیا ہے " اور ابی حیان کی کتاب تذکرہ میں وارد ہے " اُس سے علم الدین القمنی نے بیان کیا کہ قاضی تقی الدین بن زرین کی رائے تھی کہ " اِذًا " ایک حذف شدہ جملے کے عوض میں آتا ہے اور یہ کسی نحوی عالم کا قول نہیں " جوینی کا قول ہے " میرے خیال میں جو شخص " انا اتیك " کہے اُس کے جواب میں " اذن اكرمك " رفع کے ساتھ کہنا جائز ہے یعنی اس معنٰے میں کہ " اذا اتیتنی اکرمك " مگر یہاں سے اتیتنی جملہ فعلیہ حذف کر کے اُس کے عوض میں صرف تنوین لے

ل مقررہ اور معلومہ ۱۲

آئے اور الِف بوجہ دو ساکن حروف کے اِک جا جمع ہونے کے گر گیا۔" جوینی کہتا ہے "اور اس بارہ میں علمائے نحو پر یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے اس مثال میں فعل کے اذن ناصبہ کے ساتھ منصوب ہونے پر اتفاق رائے کر لیا ہے۔ کیونکہ اُن کی مراد اصلی یہ ہے کہ ایسا وہیں ہو سکتا ہے جہاں اذن فعل مضارع کو نصب دینے والا حرف ہو۔ اور اگر اِذَا کو ظرف زمان اور تنوین کو اُس کے بعد والے جملہ کے عوض میں لائی گئی تصور کریں تو اس مذکورۂ بالا امر سے اذن کے بعد فعل کو رفع دئے جانے کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ آخر بہت سے نحویوں نے مَنْ کے بعد کو شرطیہ مانکر جزم اور موصولہ ماننے کی حالت میں رفع بھی دیا ہے۔" مذکورۂ بالا اصحاب کے بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ اُنھوں نے بھی اُسی مرکز کے گرد چکر کاٹا ہے۔ جس کے گرد شیخ کا فیجی گھومتا رہا ہے اور یہ کہ سب کا مقصد قریب قریب ایک ہی ہے۔ لیکن اِن صاحبوں میں سے ایک بھی ایسے نہیں جو علم نحو کے مشہور اور مسلّم الثبوت عالِم ہوں یا ایسے ہوں کہ نحوی قواعد کے بارہ میں اِن کا قول مستند قرار دیا جائے۔ ہاں بعض نحوی اس طرف ضرور گئے ہیں کہ اذن ناصبہ کی اصل اسم ہے اور "اذن اُکرِمَكَ" کی تقدیر عبارت "اذا جِئْتَنِيْ اُکرِمَكَ" تھی مگر جملہ (جِئْتَنِيْ) کو حذف کر کے اُس کے معاوضہ میں تنوین لا رکھی اور اَنْ کو مُضمر کیا گیا۔ اور بعض دوسرے علمائے نحو اس طرف گئے ہیں کہ اذن ایک مرکب لفظ ہے۔ جو اِذَا۔ اور۔ اَنْ۔ سے ملکر بنا ہے۔ اور یہ دونوں قول ابن ہشام نے کتاب المغنی میں بیان کئے ہیں۔

تنبیہ دوم :۔ جمہور کہتے ہیں کہ اِذَنْ پر نون سے تبدیل شدہ الف کے ساتھ وقف کیا جاتا ہے اور اسی بات پر قاریوں کا بھی اجماع ہے۔ اور ایک گروہ نے جس میں سے مازنی۔ اور۔ مُبرّد۔ بھی ہیں غیر قرآن میں اذن پر صرف حرف نون کے ساتھ وقف کرنا۔ جائز رکھا ہے یعنی لَنْ۔ اور۔ اَنْ۔ کی طرح۔ چنانچہ اسی اختلافِ وقف کی بنیاد پر اُس کی کتابت میں بھی یہ اختلاف ہے کہ پہلی حالت کے وقف لحاظ سے اُس کو الِف کے ساتھ "اِذًا" لکھتے ہیں جیسا کہ مصحفوں میں لکھا گیا ہے۔ اور دوسری وقفی حالت کے اعتبار سے حرف نون کے ساتھ "اِذَنْ" لکھا جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قرآن میں اُس پر وقف کرنے اور اُس کی کتابت کی نسبت الِف ہی کے ساتھ ہونے پر اجماع آیا ہے۔ اور اُس کا الِف کے ساتھ لکھا جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسم مُنَوَّنْ[1] ہے اور ایسا حرف نہیں جس کے آخر میں نون آتا ہو۔

---

[1] تنوین رکھنے والا اسم ۱۲

خاصکر اس لحاظ سے کہ قرآن میں اذاً ناصب فعل مضارع واقع ہی نہیں ہوا ہے لہذا درست اور مناسب یہی ہے کہ یہ معنے اُس کے لئے ثابت کئے جائیں جیساکہ شیخ کافیجی اس جانب مائل ہوا ہے یا جیساکہ اُس کے پیشرو علماء کا قول بیان کیا گیا ہے +

اُفٍّ : ایک کلمہ ہے جو گھبرا اُٹھنے یا کسی چیز کو ناپسند کرنے کے وقت استعمال میں آتا ہے۔ ابوالبقا نے قولہ تعالےٰ "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ" کے بارہ میں تین قول نقل کئے ہیں۔ (اول) یہ کہ وہ فعل اَمر کا اسم ہے یعنی کہ اُس سے مراد ہے کُفَّا وَ اُترُکَا۔ (رک جاؤ اور چھوڑ دو) + (دوم) یہ کہ فعل ماضی کا اسم ہے یعنی کَرِهْتُ۔ و۔ تَضَجَّرْتُ۔ (میں نے بُرا مانا اور گھبرا گیا) + اور (سوم) یہ کہ وہ فعل مضارع کا اسم ہے یعنی اُس کے معنے ہیں اَتَضَجَّرُ مِنکُمَا (میں تم دونوں سے گھبراتا ہوں یا تم دونوں میرا ناک میں دم کر دیتے ہو) + بہرحال خداوندکریم کا قول + "اُفٍّ لَّکُمْ" جو سورۃ الانبیاء میں وارد ہوا ہے اس کو ابوالبقاء نے سورۃ بنی اسرائیل میں پہلے گزر چکے ہوئے قول تعالیٰ پر احالہ کیا ہے اور اس احالہ کا مقتضیٰ اُن دونوں لفظوں کا معنے میں یکساں ہونا ہے + العزیزی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اُفٍّ کے معنے ھَتًّا یعنی "نَتْنًا لَکُمْ" ہیں + اور صاحب الصحاح نے اُف۔ کی تفسیر "قِلَّ دَا" کے ساتھ کی ہے یعنی "گندہ" + اور الارتشاف میں آیا ہے کہ "اُفٍّ" کے معنے ہیں "اَتَضَجَّرُ" (میں گھبراتا ہوں) + اور کتاب بسیط میں اُس کے معنے "تَضَجُّرٌ" آئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ "ضَجِرٌ" اور بقول بعض "تَضَجَّرْتُ" بھی اسی کے معنے ہیں۔ پھر اس کے بعد مولف کتاب بسیط نے اس کے متعلق اُنتالیس لُغتیں درج کی ہیں + میں کہتا ہوں ساتوں مشہور قرأتوں میں اس لفظ کی قرأت اس اس طرح پر کی گئی ہے اُفِّ کسرہ کے ساتھ بلاتنوین۔ اُفٍّ کسرہ اور تنوین دونوں کے ساتھ۔ اور اُفَّ فتحہ کے ساتھ بلاتنوین + اور شاذ قرأت میں اُفٌّ ضمہ کے ساتھ مع تنوین اور بلاتنوین دونوں طرح پر پڑھنے کے علاوہ اُفْ تخفیف کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے + ابن ابی حاتم نے قولہ تعالےٰ "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ" کے معنے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "اُس کے معنے ہیں "لَا تَقْذِرْهُمَا" یعنی اُن کو گندہ نہ بنا + اور ابی مالک سے اس کے معنے۔ بُری بات کہنا۔ مروی ہوئے ہیں +

لہ پھیرنا۔ محول کرنا ۱۲ ؎ تمہارا بُرا ہو ۱۲ ؎ مصنف کتاب صحاح۔ جوہری ۱۲ ؎ موذی۔ گندہ ۱۲ ؎ اُکتا جانا ۱۲ ؎ ھوالردی من الکلام ۱۲

اَلْ :- اِس کا استعمال تین وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ اَلَّذِیْ یا اُس کی فروع[1] کے معنے میں اسم موصول ہے۔ اور یہ اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ ۔ الآیۃ " اور " اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ ۔ الآیۃ " کہا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر یہ حرفِ تعریف[2] ہوتا ہے اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ موصول حرفی ہے + (۲) یہ کہ اَلف لام حرفِ تعریف ہو۔ اُس کی دو قسمیں ہوتی ہیں ۔ عہد کا ۔ اور جنس کا۔ اور پھر یہ دونوں قسمیں بھی تین تین فروعی اقسام پر منقسم ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ الف لام تعریف جو عہد کے لئے آتا ہے یا تو اُس کے ساتھ کوئی معہود ذکر شدہ پایا جائے گا۔ جیسے قولہ تعالےٰ " کَمَا اَرْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ " اور " فِیْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّهَا کَوْکَبٌ " کی مثالوں میں ہے اور اِس قسم کا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ضمیر مع اپنے ساتھ والے لفظ کے اُسی معہود کی جگہ پر قائم کی جائے گی + یا معہود ذہنی اُس کے ساتھ ہوگا جیسے قولہ تعالےٰ " اِذْ هُمَا فِی الْغَارِ ۔ اور ۔ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ " کی مثالوں میں ہے اور یا معہود حضوری[3] ہوگا مثلاً قولہ تعالےٰ " اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ ۔ اور اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبَاتُ " میں ابن عصفور کا قول ہے " اور اسی طرح ہر ایک اُس لام تعریف کی بھی یہی حالت ہوتی ہے جو کہ اسمِ اشارہ ۔ اَیُّ ندائیہ ۔ یا ۔ اِذَا فجائیہ کے بعد یا اسم زمانِ حاضر میں واقع ہو۔ مثلاً ۔ اَلْآنَ " اور الف لام جنسیت ۔ یا استغراق افراد[4] کے لئے آئے گا اور یہ وہ اَلِف لام ہے جس کی جگہ لفظ کُل حقیقتاً خلیفہ (قائم مقام) کیا جاتا ہے اور یہ الف لام قولہ تعالےٰ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا " اور عَالِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَۃِ " کی مثالوں میں آیا ہے اور اِس طرح کے الف لام کی دلیلوں میں سے ایک امر یہ ہے کہ جس پر وہ داخل ہوا ہے۔ اُس میں سے کسی چیز کا استثناء صحیح ہو۔ مثلاً قولہ تعالےٰ " اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا " میں ہے ۔ اور دوسرا امر یہ ہے کہ اُس کا وصف صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا جا سکے جیسے قولہ تعالےٰ اَوِ الطِّفْلِ الَّذِیْنَ لَمْ یَظْهَرُوْا " کی مثال میں + اور یا افراد کے خصائص کا استغراق کرنے کے واسطے آئے گا اور ایسے الف ولام کی جانشینی لفظ " کُل " کے لئے مجازاً روا ہوتی ہے جیسے قولہ تعالےٰ " ذٰلِکَ الْکِتَابُ " میں ہے یعنی وہ کتاب جو ہدایت میں کامل اور تمام نازل شدہ کتابوں کی صفتوں اور خصوصیتوں کی جامع ہے + اور یا وہ اَلِف لام محض ماہیت ۔ حقیقت ۔ اور جنس ۔ کی تعریف کے لئے آئے گا اِس طرح کے اَلِف لام کی جگہ پر لفظ

---

[1] اَلِف لام تعریفی ۱۲ [2] معرفہ بنانے والا ۱۲ [3] موجود فی الخارج ۱۲ [4] تمام افراد کو مستغرق کر لینے ۱۲

"کل" کو حقیقتاً یا مجازاً کسی طرح بھی قائم نہیں کیا جا سکتا جیسے قولہ تعالیٰ "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ" اور "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ" کی مثالوں میں سے کہا گیا ہے کہ اس طرح کے الف لام کے ساتھ معرفہ کئے جانے والے اسم اور اسم جنس نکرہ کے مابین وُہی فرق ہے جو فرق مقیّد اور مطلق کے مابین ہوتا ہے کیونکہ معرّف باللام جس حقیقت پر دلالت کرتا ہے تو اُس کو حاضر فی الذہن ہونے کی قید میں مقیّد کر دیتا ہے اور اسم جنس نکرہ مطلق حقیقت پر دلالت کرتا ہے نہ باعتبار کسی قید کے + اور الف لام کی تیسری قسم زائدہ ہے۔ اس کی دو نوع ہیں (۱) لازم جو اس قول کے اعتبار سے کہ "موصولات کی تعریف صلہ کے ذریعہ سے ہوتی ہے" موصولات میں پایا جاتا ہے۔ یا جو کہ اَعلام المقارنۃ میں پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے نقل[1] کے باعث الف لام کو لازم لیتے ہیں جیسے اللّات۔ اور العُزّیٰ اور یا غلبہ استعمال کی وجہ سے اُن ناموں کے ساتھ الف لام کا آنا لازم ہو جاتا ہے مثلاً کعبہ کے لئے "البیت" طیبہ کے لئے "المدینہ" اور ثریا کے لئے "النجم" کے ناموں کی خصوصیت ہے اور یہ الف لام دراصل عہد کا الف لام ہے۔ ابن ابی حاتم۔ مجاہد سے قولہ تعالیٰ "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ" کے معنوں میں روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا "النجم" سے ثُریّا مراد ہے"۔ اور (۲) الف لام زائدہ غیر لازم ہوتا ہے۔ اور اس طرح کا الف لام صیغۂ حال پر واقع ہوتا ہے جیسا کہ بعض لوگوں کی قرأت قولہ تعالیٰ "لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ" میں فتحہ "یا" کے ساتھ لَيَخْرُجَنَّ روایت کی گئی ہے یعنی۔ ذلیل کر کے نکالا جاتا ہے۔ کیونکہ حال کا نکرہ لانا واجب ہے مگر یہ قرأت فصیح نہیں اور بہتر یہ ہے کہ اس کی روایت مضاف کو حذف کر دینے کی بنیاد پر کی جائے یعنی عبارت کی تقدیر "خروج الاذل" قرار دیجائے جس میں سے مضاف "خروج" کو حذف کر کے مضاف الیہ "الاذل" کو رہنے دیا گیا ہے اور زمخشری نے بھی اس کو یونہی مقدّر مانا ہے +

مسئلہ:۔ اسم اللہ تعالےٰ میں جو الف لام ہے اُس کی بابت مختلف اقوال آئے ہیں سیبویہ کہتا ہے یہ الف لام حذف شدہ ہمزہ کے عوض میں اس بناء پر آیا ہے کہ اللہ کی اصل اِلٰہٌ تھی اُس پر الف لام داخل کیا تو ہمزہ کی حرکت نقل کر کے ماقبل یعنی لام کو دی اور لام کو لام میں ادغام کر دیا" الفارسی کا قول ہے کہ اس بات پر (جو سیبویہ نے کہی) اللہ کے ہمزہ کا قطعی اور لازمی ہونا بھی دلالت کرتا ہے" اور دوسرے علماء کا بیان ہے کہ یہ الف

[1] ایک معنے سے دوسرے معنے میں مستعمل ہو جانا ۱۲

لام تفخیم اور تعظیم کی غرض سے تعریف کو زائد کرنے والا ہے + اور کہ اِلٰہ کی اصل آلٰہ تھی۔
اور ایک جماعت کہتی کہ یہ الف لام زائدہ اور لازم ہے تعریف کے لئے نہیں۔ بعض یہ کہتے ہیں اِلٰہ کی اصل صرف کنایۃ کی "ھا" (ہ) تھی اُس پر لامِ ملک زیادہ کیا گیا تو وہ لَہٗ ہوگیا پھر تعظیم کے لحاظ سے اُس پر الف لام کا اضافہ کیا اور توکید کے خیال سے اُس کی تفخیم (پُر کرکے پڑھنا) کی۔ (یوں اللہ ہوگیا) + اور خلیل اور بہت سے دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ کلمہ کی بنیاد ہی اللہ ہے اور وہ اسم عَلَم ہے جس کا اشتقاق اور جس کی اصل کچھ بھی نہیں +

خاتمہ:۔ کوفیوں نے بالعموم اور بعض بصرہ کے لوگوں نے بھی مع متاخرین کے گروہ کثیر کے الف لام کا ضمیر مضاف الیہ کے قائم مقام ہونا جائز رکھا ہے اور اس قاعدہ پر "فَاِنَّ الْجَنَّةَ ۔ھِیَ الْمَاْوٰی" کو بطور مثال پیش کیا ہے اور اس امر کی ممانعت کرنے والے یہاں "لَہٗ" ضمیر منفصل کو مقدر بتاتے ہیں (یعنی۔ ھی لَہُ الْمَاْوٰی)۔ عبارت کی اصل قرار دیتے ہیں۔ مترجم) اور زمخشری نے اسم ظاہر مضاف کی نیابت میں بھی الف لام کا آنا جائز بتاتا ہے وہ اس کی مثال "وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا" پیش کرتا اور کہتا ہے کہ اصل میں "اَسْمَاءَ الْمُسَمَّيَاتِ" تھا +

اَلَا:۔ فتحہ الف کے ساتھ اور بغیر تشدید کے۔ یہ قرآن شریف میں کئی وجہ پر واقع ہوا ہے جن میں سے ایک وجہ تنبیہ ہے اس صورت میں وہ اپنے مابعد کی تحقیق پر دلالت کرتا ہے۔ زمخشری کا بیان ہے "اسی وجہ سے اُس کے بعد بہت کم ایسے جملے آئے ہیں جو اس طور پر آغاز نہ ہوئے ہوں جس طرح پر قَسم کا القاء کیا جاتا ہے۔ اور یہ جملۂ اسمیہ اور جملۂ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "اَلَا یَوْمَ یَاْتِیْھِمْ لَیْسَ مَصْرُوْفًا عَنْھُمْ" "اَلَا اِنَّھُمْ ھُمُ السُّفَھَاءُ" + کتاب مغنی میں وارد ہوا ہے کہ "غیر عربی نژاد لوگ اس کو استفتاح (آغاز کلام) کا حرف کہتے اور اس طرح اس کے مرتبہ کو تو واضح کر دیتے ہیں لیکن اس کے معنے پر غور کرنے سے پہلو بچا جاتے ہیں + اور یہ اس لحاظ سے کہا گیا ہے کہ اَلَا۔ دراصل ہمزہ اور "لا" حرف نفی دونوں سے مرکب اور تحقیق کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ ہمزۂ استفہام کا دستور ہے کہ جب وہ نفی پر داخل ہوگا۔ تحقیق کا فائدہ دے گا۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "اَلَیْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ" میں پایا جاتا ہے (یعنی بیشک اللہ اس بات پر قادر ہے) + اور وجہ دوم وسوم تحضیض اور عرض ہیں ان دونوں لفظوں کے معنے کسی چیز کو طلب کرنے کے ہیں مگر ان میں باہمی فرق اس قدر ہے کہ تحضیض کسی قدر برانگیختہ کرکے طلب کرنے کا نام ہے اور عرض میں نرمی اور فروتنی کے ساتھ طلب ظاہر ہوتی ہے۔ ان دونوں وجوہ میں حرفِ اَلَا جملۂ فعلیہ پر آنے کے لئے مخصوص ہوتا ہے جیسے قولہ

کہ " اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّكَثُوْا قَوْمَ فِرْعَوْنَ " ـ " اَلَا يَتَّقُوْنَ ـ اَلَا تَاْكُلُوْنَ ـ اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ يَّغْفِرَ اللّٰهُ لَكُمْ " کی مثالوں میں ہے ؛

اَلَّآ :- فتح اور تشدید کے ساتھ ـ تحضیض کا حرف ہے ـ جہاں تک مجھے معلوم ہوا ہے یہ حرف قرآن میں تحضیض کے معنےٰ میں کہیں نہیں آیا ـ مگر ہاں میں اس بات کو جائز تصور کرتا ہوں کہ " قولہ تعالےٰ " اَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ " کو اس اصول کے تحت میں داخل کیا جائے ـ اور رہا قولہٗ " اَلَّا تَعْلُوْا عَلَيَّ " میں حرفِ اَلَّا تحضیض کے معنوں میں نہیں آیا ہے بلکہ وہ دو کلموں یعنی اَنْ ناصب فعل مضارع اور لَا نافیہ سے مرکب ہے ـ یا ـ اَنْ مُفسِّرہ اور لَا سے جو نہی کے لئے آتا ہے اُس کی ترکیب وقوع میں آئی ہے ؛

اِلَّا :- کسرہ اور تشدید کے ساتھ ـ یہ کئی وجہوں پر مستعمل ہوتا ہے ـ اوّل استثنا کے لئے متصل ہو جیسے قولہ تعالےٰ " فَشَرِبُوْا مِنْهُ اِلَّا قَلِيْلًا " اور " مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِيْلٌ " ـ یا منفصل ہو جس طرح قولہ تعالےٰ " قُلْ مَا اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ ـ اِلَّا مَنْ شَاءَ اَنْ يَّتَّخِذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا " اور " وَمَا لِاَحَدٍ عِنْدَهٗ مِنْ نِّعْمَةٍ تُجْزٰٓى اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْاَعْلٰى " میں ہے ؛ دوّم ـ غیر کے معنوں میں آتا ہے اس حالت میں خود اُس کے ساتھ اور نیز اُس کے بعد آنے والے جملہ کے ساتھ ایک جمع مُنکّر کی توصیف ہوتی ہے یا ایسے لفظ کی جو جمع منکّر کے مشابہ ہو اور یہ اِلَّا بمعنےٰ غیر اپنے بعد واقع ہونے والے اسم کو وہی اعراب دیتا ہے جو لفظ غیر اپنے مابعد کو دیا کرتا ہے ـ مثلاً قولہ تعالےٰ " لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا " کیونکہ اس آیت میں اِلَّا کا استثناء کے لئے آنا جائز نہیں ہو سکتا یوں کہ اٰلِهَةٌ جمع مُنکّر حالتِ اثبات میں ہے اور اُس کا عموم پایا نہیں جاتا پھر اُس سے استثناء کرنا کیونکر صحیح ہوگا اور استثناء کیا جائے تو آیت کے معنےٰ یہ ہو جائیں گے کہ " لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ لَيْسَ فِيْهِمُ اللّٰهُ لَفَسَدَتَا " اور یہ معنےٰ اپنے مفہوم کے لحاظ سے باطل ہیں ؛

سوم یہ کہ اِلَّا عاطفہ تشریک میں بجائے واؤ عطف کے آئے ـ اس بات کو اخفش ـ فرّاء اور ابو عبیدہ نے بیان کیا ہے اور اس کی مثالوں میں قولہ تعالےٰ " لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ " اور " لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُوْنَ اِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوْٓءٍ " کو پیش کیا ہے یعنی وَلَا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا (اور نہ وہ لوگ جنھوں

لہ اگر زمین و آسمان دونوں میں بہت سے ایسے معبود ہوتے کہ جن میں اللہ نہیں ہے تو یہ دونوں ضرور خراب جاتے ١٢ ؛

نے ظلم کیا) اور " وَلَا مَنْ ظَلَمَ " (اور نہ وہ جس نے کہ ظلم کیا) + اور جمہور نے اس کی تاویل استثنائے منقطع کے ساتھ کی ہے + چہارم یہ بَلْ کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے۔ قال تعالیٰ " مَا اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقٰى اِلَّا تَذْكِرَةً " اور " بَلْ تَذْكِرَةً "[1] پنجم بَدْل کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو ابن الصائغ نے بیان کیا اور اس کی مثال میں " آلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ " کو پیش کیا ہے۔ یعنی مثال مذکور میں اِلَّا اللّٰهُ کے معنے بَدَلُ اللّٰه۔ اور۔ عِوَضَ اللّٰهِ۔ ہیں اور اور اس بات کے ماننے سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جو کہ از روئے مفہوم کے اس مثال میں استثنائے منقطع یا اِلَّا کے ساتھ وصف کرنے کی حالتوں میں واقع ہوتا ہے۔ اور ابن مالک نے غلطی میں مبتلا ہو کر قولہ تعالیٰ " اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ " کو بھی اسی قسم یعنی اِلَّا حرفِ استثناء کی قسم پنجم میں شمار کر لیا ہے حالانکہ اس مثال میں جو اِلَّا آیا ہے وہ اِنْ حرفِ شرط اور لَا حرفِ نفی سے مرکب لفظ ہے +

فائدہ: الرمانی اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے " اِلَّا کے وہ معنے جو اُسے لازم ہیں یہ ہیں کہ وہ جس شئے کے ساتھ خاص بتایا جاتا ہے دوسری چیزوں کو چھوڑ کر اُسی کا ہو رہتا ہے مثلاً۔ اگر تم کہو۔ جاءنی القوم اِلَّا زیداً " تو اس کلام میں تم نے زید کو نہ آنے کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ اور کہا جائے کہ " مَا جاءنی اِلَّا زَیْدٌ " تو اس مثال میں زید ہی آنے کے لئے خاص ہو گیا۔ اور یہ کہو کہ " ماجاءنی زَیْدٌ اِلَّا رَاکِباً " تو اس صورت میں زید کو حالتِ رکوب کے ساتھ ایسی خصوصیت دیدی گئی کہ اب وہ دوسری حالتوں مثلاً پیدل چلنے۔ یا دوڑنے وغیرہ سے محض بے تعلق ہو گیا +

اَلْآنَ :۔ یہ زمانہ حاضر کا اسم ہے گا ہے اُس کے علاوہ دیگر زمانوں میں بھی از روئے مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے اور بہت سے لوگوں کا قول ہے کہ یہ دونوں زمانوں کی حد ہے یعنی اس کا ایک کنارہ زمانۂ ماضی ہے۔ اور دوسرا کنارہ زمانہ مستقبل سے متصل ہے۔ اور کبھی اس کے ساتھ ان دونوں زمانوں میں سے قریب تر زمانہ کے جانب تجاوز کیا جاتا ہے۔ ابن مالک کہتا ہے کہ اَلْآنَ اُس وقت کا اسم ہے جو تمام موجود ہوتا ہے جیسے نطق (تلفظ) کی حالت میں فعل انشاء کا وقت کہ اُس کو زبان سے اَدا کرنے کے ساتھ ہی جب کہ وہ لفظ پورا ہوا ہو یا ہنوز اُس کا کچھ ہی حصہ تلفظ میں آیا ہو اس کا زمانہ موجود ہو جاتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "

---

[1] بلکہ یہ ایک تذکرہ (یاددہانی) ہے ۱۲ +

"اَلاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنۡکُمۡ" اور "فَمَنۡ یَّسۡتَمِعِ الۡاٰنَ یَجِدۡ لَہٗ شِہَابًا رَّصَدًا"۔
ابن مالک نے کہا "اور اس کی ظرفیت غالب ہے لازم نہیں۔ اور اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ الف لام اس میں کس طرح کا ہے؟ بعض لوگوں کا قول ہے کہ وہ تعریفِ حضوری کا ہے اور چند شخصوں نے زائدہ لازمہ قرار دیا ہے۔

اِلٰی:۔ حرف جر ہے اور بہت سے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ اس کے سب سے زیادہ مشہور معنے انتہائے غایت کے ہیں۔ خواہ زمانہ کے لحاظ سے ہو جیسے قولہ تعالےٰ "اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیۡلِ"[1] یا مکان کے اعتبار سے ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "اِلَی الۡمَسۡجِدِ الۡاَقۡصَا" اور یا زمان و مکان کے سوا دوسری چیزوں کی انتہائے غایت ظاہر کرنی ہو تو بھی اس کے لئے یہی اِلٰی لایا جائے گا مثلاً "وَالۡاَمۡرُ اِلَیۡکِ" یعنی "مُنۡتَہٍ اِلَیۡکِ" اکثر لوگوں نے اِلٰی کے صرف یہی ایک معنے بیان کرنے پر اکتفا کی ہے مگر ابن مالک وغیرہ علمائے نحو نے کوفہ والوں کی پیروی کرتے ہوئے اور بھی متعدد معنے اس کے قرار دئے ہیں کہ منجملہ ان کے ایک معنی معیت ہے اور یہ معنے ایسے موقع پر پائے جاتے ہیں جب کہ ایک شئے کو محکوم یا محکوم علیہ بنانے کی غرض سے دوسری شئے کے ساتھ شامل کر دیا جائے یا تعلق ظاہر کرنے کے ارادہ سے ایسا کیا جائے جس طرح قولہ تعالےٰ "مَنۡ اَنۡصَارِیۡۤ اِلَی اللّٰہِ۔" "وَاَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ" اور "وَلَا تَاۡکُلُوۡۤا اَمۡوَالَہُمۡ اِلٰۤی اَمۡوَالِکُمۡ" میں ہے۔ الرضی کہتا ہے "اور تحقیق یہ ہے کہ ان مقاموں میں بھی اِلٰی انتہاء ہی کے واسطے آیا ہے یعنی وہ انتہا جو المرافق اور اموالکم کی جانب مضاف ہے۔ اور رضی کے علاوہ کسی اور شخص کا قول ہے "اس بارہ میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس کی تاویل یہ کی گئی ہے کہ عامل کی تضمین[2] کر دیجاتی ہے یا اس کو اس کی اصل ہی پر باقی رکھا جاتا ہے چنانچہ اس لحاظ سے پہلی آیت میں یہ معنی ہیں گے کہ "من[3] یضیف نصرتہٗ اِلٰی نصرۃ اللّٰہ۔ اور۔ من ینصرنی حال کونی ذاھبًا اِلَی اللّٰہ۔ اور منجملہ انھی معانی کے دوسرے معنے ظرفیت کے ہیں یعنی "اِلٰی" بھی فِی کی طرح ظرف کے معنوں میں آیا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "لَیَجۡمَعَنَّکُمۡ اِلٰی یَوۡمِ الۡقِیٰمَۃِ" یعنی قیامت کے دن میں۔ اور۔ ھَلۡ لَّکَ اِلٰۤی اَنۡ تَزَکّٰی" یعنی فِی اَنۡ۔ اور تیسرے معنے لام کے مرادف

---

[1] یعنی جانب ختم ہونے والا ہے ۱۲ [2] ہر ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے معنے میں مجازاً استعمال کرنا ۱۲ [3] کون شخص اپنی مدد کو خدا کی مدد کی جانب مضاف کرتا ہے۔ یا۔ کوئی شخص اس حالت میں میری مدد کرے گا جب کہ میں خدا کی طرف جا رہا ہوں ۱۲

ہونے کے ہیں۔ اس کی مثال "وَالْاَمْرُ اِلَیْکِ" بتائی گئی ہے۔ بمعنی۔ الامر لک" اور پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ مثال انتہائے غایت کی ہے + چوتھے معنی تبئین (بیان کرنے کے ہیں۔ ابن مالک کہتا ہے "اور الٰی جو تبئین کے واسطے آتا ہے۔ وہ حُب۔بغض۔ یا اسم تفضیل کا فائدہ دینے کے بعد اپنے مجرور کی فاعلیت کو بیان کرتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "رَبِّ السِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ" میں ہے۔ اور پانچویں توکید کے معنے دیتا ہے اور اسی کو زائدہ بھی کہنا چاہیے جیسے قولہ تعالےٰ "اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِیْ اِلَیْهِمْ" فتحہ واؤ کے ساتھ بعض لوگوں کی قرأت میں "تَهْوَاهُمْ"[له] اور الٰی زائد تاکید کے لئے آیا ہے۔ یہ بات فرّا نے بیان کی ہے۔ اور فرّا کے ماسوا کسی اور نحوی کا قول ہے کہ یہاں پر الٰی تَهْوِیْ کی تضمین کے اعتبار پر تمیل (میل کرتے ہیں) کے معنے دیتا ہے +

تنبیہ - ابن عصفور نے ابیات الفیاح کی شرح میں ابن الانباری کا یہ قول بیان کیا ہے کہ اِلٰی اسم کے طور پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور جس طرح "غدوت من علیہ" کہا جاتا ہے اسی طور پر "انصرفت من الیك" بھی کہا جاتا ہے پھر اس کی نظیر میں قرآن سے قولہ تم "وَهُزِّیْ اِلَیْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ" کو پیش کیا ہے۔ اور اس بیان سے وہ اشکال بھی دفع ہو جاتا ہے جس کو ابی حیان نے اس آیت میں ڈالا ہے یوں کہ "مشہور قاعدہ کی رو سے فعل اس ضمیر کی جانب متعدی نہیں ہو سکتا جو بناتہ اُس کے ساتھ متصل ہو یا کسی حرف کے ذریعہ سے اتصال رکھتی ہو مگر یہاں پر فعل نے ضمیر متصل کو رفع دیا ہے حالانکہ لطف کی بات اُن دونوں کا باب ظَنَّ کے سوا دوسرے باب میں مدلول کے لئے آتا ہے +

اَللّٰهُمَّ - اس کے معنے مشہور قول کے اعتبار سے "یَا اَللّٰهُ" ہیں مگر "یا" حرف ندا کو حذف کر کے بعوض اُس کے اسم اللّٰه کے آخر میں میم مُشدّد کا اضافہ کر دیا گیا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل "یَا اَللّٰهُ اُمَّنَا بِخَیْرٍ" تھی پھر یہ "حَیَّهَلَا" کی طرح مرکب امتزاجی بنا لیا گیا + ابو رجاء العطاردی کہتا ہے "اَللّٰهُمَّ" میں جو میم ہے یہ اسمائے باری تعالےٰ کے ستر ناموں کو اپنے اندر جمع کرتی ہے + اور ابن ظفر کا قول ہے کہ "اسی کو اسم اعظم کہا گیا ہے۔ اس نے اس کے استدلال میں یہ بات پیش کی ہے کہ اسم اللّٰه ذات واجب پر اور حرف میم ننانوے صفات واجبہ پر دلالت کرتا ہے اور اسی وجہ سے ابوالحسن البصری نے کہا ہے "اَللّٰهُمَّ تجمع اور نضر بن شمیل کا قول ہے کہ "جس شخص اَللّٰهُمَّ کہا اُس نے گویا اللّٰه کو اُس کے تمام اسمائے

له اُن کی خواہش کرتے ہیں ١٢ +

حُسنے کے ساتھ پکار لیا +

اَمْ - حرف عطف ہے اور اس کی دو نوع ہیں - اوّل متصل یہ دو قسموں پر آتا ہے (۱) وہ جس کے پہلے ہمزہ تسویۃ (سواءٌ کا ہمزہ) آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ" - "سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا" - "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ" (۲) وہ کہ اس سے قبل ایک ایسا ہمزہ آئے جس کو اَمْ کے ساتھ ملانے سے تعیین مطلوب ہو جیسے قولہٗ "آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ" اور ان دونوں قسموں میں اَمْ کو متصلہ ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کیونکہ اُس کا ماقبل اور اُس کا مابعد دونوں ایک دوسرے سے الگ ہونے میں بجائے خود مستغنیٰ نہیں ہوتے - اور اس اَمْ کو معادلۃ بھی کہتے ہیں اس واسطے کہ یہ قسم اوّل میں تسویۃ (برابری) کا فائدہ دینے میں ہمزہ معادل ہے اور قسم دوم میں استفہام کا فائدہ دینے میں ہمزہ استفہام کا جوڑیدار ہے + پھر ان دونوں قسموں میں چار وجوہ سے باہم فرق عیاں ہوتا ہے - (۱ و ۲) جو اَمْ ہمزۂ تسویۃ کے بعد واقع ہوتا ہے وہ مستحق جواب نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمزۂ تسویۃ کے ساتھ معنےٰ میں استفہام کا اعتبار نہیں ہوتا اور اسی حالت میں کلام بوجہ خبر ہونے کے تصدیق اور تکذیب کے قابل ہُوا کرتا ہے - مگر ہمزۂ استفہام کے ساتھ آنے میں اُس کی یہ کیفیت نہیں ہوتی - کیونکہ اس حالت میں استفہام اپنی حقیقت پر ہُوا کرتا ہے (۳ و ۴) وہ اَمْ جو ہمزہ تسویۃ کے بعد واقع ہُوا کرتا ہے اُس کا وقوع دو جملوں کے مابین ہونے کے سوا کسی اور طرح پر نہیں ہوتا پھر وہ دونوں جملے اُس کے ساتھ آکر صرف دو مفرد کلموں کی تاویل میں ہو جاتے ہیں اور دونوں جملے یا فعلیہ ہوتے ہیں اور یا اسمیہ اور یا دونوں مختلف ہوتے ہیں یعنی ایک فعلیہ دوسرا اسمیہ اور اس کے برعکس - مثلاً "سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ" اور دوسرا اَمْ (جو ہمزہ استفہام کے بعد آتا ہے) دو مفرد کلموں کے مابین واقع ہوتا ہے اور یہ صورت اُس میں بیشتر پائی جاتی ہے مثلاً "أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ" اور دو جملوں کے مابین بھی آتا ہے مگر یہ جملے تاویل مفرد میں نہیں ہوتے۔ اَمْ کی دوسری نوع منقطع ہے اس کی تین قسمیں ہیں - ایک وہ اَمْ جس کے سابق میں محض خبر وارد ہوئی ہو - مثلاً "تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ" + دوسرے وہ اَمْ جس کے سابق میں ہمزہ تو آئے مگر استفہام کا ہمزہ نہ آئے جیسے قولہ تعالےٰ "أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا" کہ اس میں ہمزہ استفہام انکار کا ہے جو بمنزلہ نفی کے تصور کیا جاتا ہے اور اَمْ متصلہ نفی یا ہمزہ انکار کے بعد واقع نہیں ہُوا کرتا + اور تیسرے وہ اَمْ جس کے سابق میں ہمزہ کے علاوہ کوئی اور کلمہ استفہام آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ

هَلْ یَسْتَوِی الْاَعْمٰی وَالْبَصِیْرُ اَمْ هَلْ تَسْتَوِی الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ"۔ اور اَمْ منقطعہ کے وہ معنے جو اُس سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ اِضْراب[1] ہیں + اور پھر کبھی وہ صرف اسی معنی کے واسطے آتا ہے اور گاہے اِس معنے کے ساتھ استفہام انکاری کے معنے کو بھی شامل کر لیتا ہے + پہلے معنے یعنی محض اِضراب کی مثال قولہ تعالےٰ " اَمْ هَلْ تَسْتَوِی الظُّلُمٰتُ وَالنُّوْرُ" ہے کیونکہ استفہام پر استفہام داخل نہیں ہو سکتا ہے + اور دوسرے معنے یعنی اِضراب کے ساتھ انکاری استفہام بھی شامل ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ " اَمْ لَهُ الْبَنٰتُ وَلَكُمُ الْبَنُوْنَ" کہ اس کی عبارت کی تقدیر "بَلْ اَلَهُ الْبَنَاتُ" ہوتی ہے کیونکہ اگر اس کو اضراب محض ہی کے لئے مقدر کیا جائے تو لزومِ محال کی دشواری آپڑتی ہے +

تنبیہ۔ اوّل۔ کبھی اَمْ ایسے انداز سے بھی واقع ہوتا ہے کہ اُس میں اتصال اور انقطاع دونوں باتوں کا احتمال ہو سکے جس طرح قولہ تعالےٰ " قُلْ اَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللّٰهِ عَهْدًا فَلَنْ یُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗ اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" میں ہے۔ زمخشری کہتا ہے یہاں پر اَمْ میں جائز ہے کہ بر سبیل تقریر وہ "اَیُّ الْاَمْرَیْنِ کَائِنٌ[2]" کے معنے سے معادل ہو کیونکہ اس سے ایک امر کے ہونے کا علم تو حاصل ہی ہوتا ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اَمْ منقطعہ ہو +

تنبیہ دوم۔ ابوزید نے ذکر کیا ہے کہ اَمْ زائدہ بھی ہُوا کرتا ہے اور اُس نے اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ " اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَیْرٌ" کو پیش کیا ہے اور کہا ہے کہ عبارت کی تقدیر یوں ہے۔ " اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَنَا خَیْرٌ" کیا تم نہیں دیکھتے کہ میں بہتر ہوں +

اَمَّا۔ فتحہ اور تشدید کے ساتھ۔ حرف شرط ہے اور تفصیل اور توکید کا حرف بھی۔ اس کے حرف شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اُس کے بعد حرف "فا" کا آنا لازم ہے جیسے قولہ تعالےٰ " فَاَمَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَیَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ وَاَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا فَیَقُوْلُوْنَ" میں دیکھا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ " فَاَمَّا الَّذِیْنَ اسْوَدَّتْ وُجُوْهُهُمْ اَكَفَرْتُمْ" میں اس کے بعد حرف "فا" کے نہ آنے کی وجہ قول کا مقدر ہونا ہے یعنی اصل میں " فَیُقَالُ لَهُمْ اَكَفَرْتُمْ" ہونا چاہئے۔ مگر مقولہ نے قول سے مستغنی بنا دیا اس واسطے قول حذف کر دیا گیا اور "فا" بھی اُسی کے ساتھ حذف ہوگئی اور یہی حالت قولہ تعالےٰ " وَاَمَّا الَّذِیْنَ كَفَرُوْا اَفَلَمْ تَكُنْ اٰیٰتِیْ" کی بھی ہے + اور اُس کا حرف تفصیل ہونا یوں قرار پایا ہے کہ اکثر بلکہ بیشتر حالتوں میں وہ ایسے ہی مواقع پر وارد ہوتا ہے جہاں اُس کے ذریعہ سے تفصیل مطلوب ہوتی ہے جیسا کہ پہلی مثال

---

[1] پہلی بات سے پھر جانا۔ مُکر جانا ۱۲ [2] دو باتوں میں کوئی ایک امر ہونے والا ہے ۱۲ +

میں گزر چکا اور نیز مثلاً قولہ تعالٰے " اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ " " وَاَمَّا الْغُلَامُ " " وَالْجِدَارُ " یا ایسی ہی دوسری آیتوں میں + اور کبھی اس کی تکرار اس واسطے ترک کر دیجاتی ہے کہ دونوں قسموں میں سے ایک ہی قسم دوسری قسم سے مستغنی بنادیا کرتی ہے - اور اس کا بیان آگے چلکر خلاف کی انواع میں آئے گا - اب رہا اَمَّا کا توکید کے لئے آنا - اس کی بابت زمخشری نے کہا ہے " کلام میں اَمَّا کا فائدہ یہ ہے کہ یا تو وہ کلام کو توکید کی فضیلت عطا کرتا ہے جیسے تم کہو " زَيْدٌ ذَاهِبٌ " اور پھر اس بات کی تاکید کرنا چاہو یا کہنا چاہو کہ زید لامحالہ جانے والا ہے اور وہ چلنے کی فکر میں ہے - اور یہ کہ اس نے چلنے کا عزم کر لیا ہے تو ایسی حالت میں تم کہوگے " اَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ " اور اسی واسطے سیبویہ نے اس کی تفسیر میں کہا ہے " مهما يكن من شيء فزيدٌ ذاهبٌ "[1] + اور اَمَّا اور حرف " ف " کے مابین یا تو مبتدا کو فاصل ڈالا جاتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہونے والی آیتوں میں گزر چکا ہے - اور یا خبر کے ذریعہ سے اُن کے مابین جدائی ڈالی جائے گی جس طرح " اَمَّا فِي الدَّارِ فَزَيْدٌ " یا جملہ شرطیہ کے ساتھ فصل ہوگا - جیسے قولہ تعالٰے " فَاَمَّا اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ " الآیات - میں پایا جاتا ہے اور یا اس اسم کے ذریعہ سے جو کہ جواب ہونے کے لحاظ سے منصوب ہو یہ فصل کرینگے مثلاً قولہ تعالٰے " فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ " یا اُس معمول کے اسم سے جو کسی محذوف کا معمول اور مابعد " فا " کی تفسیر کرتا ہو جس طرح قولہ تعالٰے " وَاَمَّا ثَمُوْدَ فَهَدَيْنَاهُمْ " بعض قاریوں کی قرأت میں نصب کے ساتھ +

تنبیہ - قولہ تعالٰے " اَمَّاذَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ " میں جو لفظ " اَمَّا " ہے وہ اس اَمَّا کی قسم سے نہیں بلکہ وہ دو کلموں سے مرکب لفظ ہے اَمْ منقطعہ اور ما استفہامیہ سے +

اِمَّا - کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی معنوں کے لئے وارد ہوتا ہے (۱) ابہام[2] - مثلاً قولہ تعالٰے " وَاٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَاِمَّا يَتُوْبُ عَلَيْهِمْ " (۲) تخییر[3] - جیسے قولہ تعالٰے " اِمَّا اَنْ تُعَذِّبَ وَاِمَّا اَنْ تَتَّخِذَ فِيْهِمْ حُسْنًا " " اِمَّا اَنْ تُلْقِيَ وَاِمَّا اَنْ نَّكُوْنَ اَوَّلَ مَنْ اَلْقٰى " " فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً " + اور (۳) تفصیل کے معنے میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالٰے " اِمَّا شَاكِرًا وَّاِمَّا كَفُوْرًا " میں ہے +

تنبیہات | اوّل - مذکورہ فوق مثالوں میں پہلی قسم (یعنی ابہام) کے معنوں میں جو " اِمَّا " آتا ہے وہ بلا کسی اختلاف کے غیر عاطفہ ہے مگر دوسری قسم کی شاول

---

[1] کچھ بھی ہوا کرے زید جائیگا ضرور ۱۲ [2] گول مول بات کہنا ۱۲ [3] اختیار دینا ۱۲ +

میں جو اِمّا آیا ہے اُس کی بابت اختلاف ہے اکثر لوگ اس کو عاطفہ قرار دیتے ہیں اور ایک گروہ نے اس بات کو ناپسند کیا ہے جن میں ابن مالکؒ بھی ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بیشتر اوقات اِمّا واوِ عاطفہ کے ساتھ لزوم کے طور پر آیا کرتا ہے یعنی واؤ عاطفہ اُس کا ضروری جزو بنا رہتا ہے + اور ابن عصفورؒ نے اما کے عاطفہ ہونے پر اجماع کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے عطف کے باب میں بیان کرنے کی وجہ اس کا حروفِ عطف کے ساتھ ہی ساتھ رہنا ہے + اور بعض لوگ اس طرف گئے ہیں "کہ اِمّا نے ایک اسم کو دوسرے اسم پر عطف کر دیا ہے اور واو عاطفہ ایک اِمّا کو دوسرے اِمّا پر عطف کرتا ہے" اور یہ عجیب غریب خیال ہے + تنبیہ دوم۔ آگے چلکر بیان ہوگا کہ یہ معانی اَوْ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور اُس کے اور اِمّا کے مابین فرق یہ ہے کہ اِمّا کے ساتھ جس امر کے لئے وہ آیا ہے اُسی کے لحاظ سے بنائے کلام شروع ہوتی ہے۔ اور اسی وجہ سے اُس کی تکرار واجب ہوئی اور حرفِ اَوْ کے ساتھ کلام کا آغاز یقین اور وثوق کے لحاظ سے ہو کر پھر بعد میں اُس کلام پر ابہام یا کوئی دوسری بات طاری ہوتی ہے اسی واسطے اُس کی تکرار نہیں کی جاتی + تنبیہ سوم۔ قولہ تعالےٰ "فَاِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ اَحَدًا" میں جو اِمّا آیا ہے وہ اس اِمّا کی قسم سے نہیں جس کا ہم بیان کر رہے تھے بلکہ وہ دو کلموں سے مرکب لفظ ہے۔ اِنْ شرطیہ اور مَا زائدہ ہے +

اِنْ۔ کسرہ اور تخفیف نون کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ شرطیہ ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَاِنْ يَّعُوْدُوْا فَقَدْ مَضَتْ" اور جب کہ یہ اِنْ۔ لَمْ پر داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں جزم دینے کا عمل لَمْ کیا کرتا ہے اور یہ بیکار ہو جاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا" یا جب کہ حرف لَا پر داخل ہو تو اس حالت میں عامل جازم یہی اِنْ ہوگا اور لَا جزم نہ دے گا۔ مثلاً قولہ تعالےٰ "اِلَّا تَغْفِرْلِيْ" اور "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ" اور ان مثالوں کا باہمی فرق یہ ہے کہ لَمْ عامل ہے اس واسطے وہ لازمی طور پر اپنی بعد کسی معمول کو چاہتا ہے اور لَمْ اور اُس کے معمول کے مابین کسی چیز کے ذریعہ سے جدائی نہیں ڈالی جاتی اور اِنْ اور اُس کے معمول کے مابین معمول لَمْ کے ذریعہ سے جدائی ڈالی جا سکتی ہے اور لَا نافیہ ہونے کی حالت میں عامل جازم نہیں ہوتا اس واسطے اُس کے آنے کی صورت میں عمل کی نسبت اِنْ کی طرف کی گئی + وجہ دوم اِنْ کا نافیہ ہونا ہے اس صورت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملۂ فعلیہ دونوں پر داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اِنِ الْكٰفِرُوْنَ اِلَّا فِيْ غُرُوْرٍ" اور "اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔيْ وَلَدْنَهُمْ" اور "اِنْ اَرَدْنَآ اِلَّا الْحُسْنٰى" اور "اِنْ يَّدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖٓ اِلَّآ اِنٰثًا" + کہا گیا ہے کہ اِنْ نافیہ ہمیشہ اسی طرح واقع ہوتا ہے کہ اُس کے بعد اِلَّا ضرور ہو۔

جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گذر چکا ہے یا لَمّا مُشدّد آئے جیسے قولہ تعالیٰ "اِنْ کُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَیْھَا حَافِظٌ" (لَمّا کو تشدید کے ساتھ قرأت کرنے کی حالت میں) مگر یہ قول ارشاد باریتعالےٰ "اِنْ عِنْدَکُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِھٰذَا" اور "اِنْ اَدْرِیْ لَعَلَّہٗ فِتْنَۃٌ لَّکُمْ" کی مثالیں پیش کرنے کے ساتھ رد بھی کر دیا گیا ہے + اور جو اِنْ نافیہ ہونے پر محمول ہوئے ہیں منجملہ اُن کے قولہ تعالےٰ "اِنْ کُنَّا فَاعِلِیْنَ" اور "قُلْ اِنْ کَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدًا" بھی ہیں اور اس اعتبار پر یہاں وقف کیا جاتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ مَکَّنّٰھُمْ فِیْ اِنْ مَکَّنّٰکُمْ فِیْہِ" میں بھی اِنْ نافیہ ہے ای فی الذی ما مکنّٰکم فیہ (یعنی اُس چیز میں جس کی بابت ہم نے تم کو قدرت نہیں دی) اور کہا گیا ہے کہ یہ اِنْ زائدہ ہے مگر قول اول یعنے اُس کے نافیہ ہونے کی تائید باریتعالےٰ کے ارشاد "مَکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ مَا لَمْ نُمَکِّنْ لَّکُمْ" سے ہوتی ہے اور یہاں پر نفی کے لئے لفظ **ما** وارد کرنے سے اس لئے عدول کیا تاکہ اُس کی تکرار سے تلفظ میں ثقالت نہ پیدا ہو جائے + میں کہتا ہوں - اِنْ کا نفی کے لئے ہونا ابن عباسؓ سے بھی وارد ہے جیسا کہ غریب القرآن کی نوع میں ابن ابی طلحہؓ کے طریق سے بیان ہو چکا ہے + اور قولہ تعالےٰ "وَلَئِنْ زَالَتَا اِنْ اَمْسَکَھُمَا مِنْ اَحَدٍ مِّنْ بَعْدِہٖ" میں اَنْ شرطیہ اور اَنْ نافیہ دونوں لکھے ہوگئے ہیں - اور جس وقت اِنْ نافیہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ کوئی عمل نہیں کرتا - اور کسائی اور مُبَرّد نے اس کو لَیْسَ کا عمل دینا رکھکر اس کی مثال میں سعیدؓ بن جبیر کی قرأت "اِنِ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ عِبَادًا اَمْثَالَکُمْ" پیش کی ہے +

فائدہ - ابن ابی حاتم روایت کرتا ہے کہ مجاہد نے کہا قرآن شریف میں جس جس مقام پر لفظ اِنْ آیا ہے وہ انکار ہی کے لئے آیا ہے +" وجہ سوم یہ ہے کہ اِنّ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اِنْ کر لیا گیا ہو - ایسی حالت میں وہ دو جملوں پر داخل ہوا کرتا ہے - پھر جب وہ جملہ اسمیہ پر داخل ہو تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ اُس کو مہمل کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اِنْ کُلُّ ذٰلِکَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا" - "اِنْ کُلٌّ لَّمَّا جَمِیْعٌ لَّدَیْنَا مُحْضَرُوْنَ" اور "اِنْ ھٰذَانِ لَسٰحِرٰنِ" حفص اور ابن کثیر کی قرأت میں + اور کبھی وہ عمل بھی کر لیتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَاِنْ کُلًّا لَّمَّا لَیُوَفِّیَنَّھُمْ" حرمین کی قرأت میں + اور جس وقت اِنْ کا داخلہ فعل پر ہوتا ہے تو اکثر یہ ہوا کرتا ہے کہ فعل ماضی ناسخ (نقل کرنے والا - زمانہ ماضی کو زمانہ حال میں لے آنے والا) پر آئے جس طرح قولہ تعالےٰ "وَاِنْ کَانَتْ لَکَبِیْرَۃً" اور "وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَکَ عَنِ الَّذِیْ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ" اور "وَاِنْ وَجَدْنَا اَکْثَرَھُمْ لَفٰسِقِیْنَ" میں ہے - اور اس سے کم درجہ پر یہ ہوتا ہے کہ اس کا مدخول فعل مضارع ناسخ ہو مثلاً قولہ تعالےٰ "وَاِنْ

يَكَادُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَيُزْلِقُوْنَكَ " اور " وَاِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِيْنَ " اور جس مقام
پر اِنْ کے بعد لام مفتوحہ پایا جائے تو سمجھنا چاہئے کہ وہ اَنْ خفیفہ ہے جو اِنَّ ثقیلہ سے تخفیف
کرکے اس طرح کر لیا گیا ہے (یعنی نون تاکید خفیفہ) وجہ چہارم یہ ہے کہ اِنْ زائدہ آتا ہے
اور اس وجہ کی مثال قولہ تعالےٰ "فِيْ مَا اِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيْهِ" پیش کی گئی ہے + وجہ پنجم سلت
کا تعلیل اکثر (سبب ظاہر کرنے کے لئے) کے لئے آنا ہے + کوفیوں کا یہی قول ہے اور اس
کی مثال میں انھوں نے قولہ تعالےٰ " وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ " اور " لَتَدْخُلُنَّ
الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ " کو پیش کیا ہے اور نیز قولہ تعالےٰ " وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ
اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ " گویا ایسے ہی اور آیتوں کو بھی جن میں فعل کا واقع ہونا ثابت ہو رہا ہے
اور جمہور نے آیت مشیّت یعنی - لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ " کی
نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اس آیت میں بندوں کو اُس وقت کلام کرنے کی کیفیت تعلیم دی گئی
ہے جب کہ وہ کسی آئندہ بات کی خبر دے رہے ہوں (یعنی خدا نے اُن کو بتایا ہے کہ زمانہ مستقبل
سے تعلق رکھنے والی کوئی بات کہنا ہو تو یوں انشاءاللہ کہنے کے ساتھ اُس کو کہو) اور یہ کہ اس
کلمہ کی اصل شرط ہوتا ہے مگر یہ تبرّک (برکت حاصل کرنے کی غرض) کے لئے ذکر کیا جانے لگا
یا کہ آیت کے معنے ہیں " لَتَدْخُلُنَّ جَمِيْعًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ " یعنی البتہ تم سب کے سب اگر خدا کو
منظور ہے تو مسجد حرام میں ضرور داخل ہو گے اور تم میں سے کوئی شخص اُس میں داخل ہونیکے
قبل نہیں مرے گا + اور باقی تمام آیتوں کی نسبت یہ جواب دیا ہے کہ اُن سبھوں میں بھی اِنْ کلمہ
شرط ہے اور جوش اور شوق دلانے کے لئے وارد کیا گیا ہے جس طرح تم اپنے بیٹے سے کہو
"اِنْ كُنْتَ ابْنِيْ فَاَطِعْنِيْ" (اگر تو میرا بیٹا ہے تو میری بات مان) + اور چھٹی وجہ اُس کا
قَدْ کے معنے میں آنا ہے اس بات کا ذکر قطرب نحوی نے کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ
" فَذَكِّرْ اِنْ نَّفَعَتِ الذِّكْرٰى " کو پیش کیا ہے جس سے " قَدْ نَفَعَتْ " (بیشک نفع دیا ۱۲) مراد ہے اور اس
مثال میں شرط کے معنے کسیطور بھی صحیح نہیں ہو سکتے اس واسطے کہ وہ بہرحال مامور بالتذکیر
(یاد رکھنے کے لئے حکم دیا گیا) ہے + اور قطرب کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ " یہاں پر
اِنْ شرطیہ ہے اور اس کے معنی اُن لوگوں کی (جو کافر ہیں) مذمّت اور اس بات کا اظہار ہے
کہ اُن میں تذکیر کا نفع ہونا ایک بعید امر ہے - اور کہا گیا ہے کہ یہاں پر تقدیر عبارت " وَاِنْ (اور اگرچہ)
لَمْ تَنْفَعْ " ہے جسطرح کہ قولہ تعالےٰ " سَرَابِيْلَ تَقِيْكُمُ الْحَرَّ " کی حالت ہے +
فائدہ - بعض لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن میں چھ جگہوں پر اِنْ لفظ شرط کے ساتھ (فائدہ ۱۲ ذکی)
واقع ہوا ہے مگر وہاں شرط مراد نہیں اور وہ مقامات یہ ہیں (۱) وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى

الْبِغَاءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا " (۲) وَاذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ " (۳) وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ ط (۴) اِنِ ارْتَبْتُمْ اِمِنْ فَعِلَّتُهُنَّ " (۵) اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ اِنْ خِفْتُمْ " (۶) وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحًا ✦

اَنْ - فتحہ اور تخفیف کے ساتھ - کئی وجوہ پر استعمال ہوتا ہے - ایک یہ کہ حرف مصدری[1] ہوتا اور فعل مضارع کو نصب دیتا ہے - یہ دو جگہ ابتدا میں واقع ہونے کے باعث محل رفع میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ " اور " وَاَنْ تَعْفُوْا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى " اور ایسے لفظ کے بعد واقع ہو جو یقین کے سوا دوسرے معنوں پر دلالت کرتا ہے تو بھی اُس کو محل رفع میں رہنا نصب ہوتا ہے جسطرح قولہ تعالےٰ " اَلَمْ يَاْنِ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوْبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ " اور " وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا " میں ہے - اور محل نصب میں ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " نَخْشٰى اَنْ تُصِيْبَنَا دَائِرَةٌ " اور " مَا كَانَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ اَنْ يُّفْتَرٰى " اور " فَاَرَدْتُّ اَنْ اَعِيْبَهَا " میں ہے ✦ اور خفض (زیر) کے محل میں بھی واقع ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَاُوْذِيْنَا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَاْتِيَنَا " اور " مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ " اور یہ اَنْ موصول حرفی ہے (یعنی وہ حرف جو اپنے ساتھ ملے ہوئے جملہ کو تاویل مفرد میں لاکر مصدری معنی دیتا ہے) اس کا وصل فعل متصرف کے ساتھ کیا جاتا ہے مضارع ہو جیسا کہ اوپر کی مثالوں میں گزر گیا - یا ماضی ہو جس طرح قولہ تعالےٰ " لَوْلَا اَنْ مَّنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا " اور " لَوْلَا اَنْ ثَبَّتْنٰكَ " میں آیا ہے اور اَنْ کے بعد مضارع کو رفع بھی دیدیا جاتا ہے اس حیثیت سے کہ اَنْ کو اُس کی اُخت (ہم معنے) حرف مَا[2] پر محمول کر کے عمل نہیں دیا جاتا - اور اس کی مثال ابن محیصن کی قرأت قولہ تعالےٰ " لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ " ہے ✦ دوسری وجہ اُس کے استعمال کی اَنَّ ثقیلہ سے تخفیف کر کے اَنْ رہنے دینا ہے - اس حالت میں وہ فعل یقین یا اُس کے کسی قائم مقام اور ہم معنے لفظ کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " اَفَلَا يَرَوْنَ اَنْ لَّا يَرْجِعُ اِلَيْهِمْ قَوْلًا " " عَلِمَ اَنْ سَيَكُوْنُ " اور " وَحَسِبُوْا اَنْ لَّا تَكُوْنُ " قرأت رفع کی حالت میں ✦ تیسری وجہ یہ ہے کہ اَنْ تفسیر کے لئے ہو " اَيْ " کے معنے میں جس طرح قولہ تعالےٰ " فَاَوْحَيْنَا اِلَيْهِ اَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا " " وَنُوْدُوْا اَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ

[1] کیونکہ یہاں پر (ارادہ) اکراہ کا محل ہے اور شرط کا مفہوم اس سے نہیں نکلتا ۱۲ جلالین

[2] مصدر کے معنے میں آنے والا حرف ۱۲ ✦

اور اُس کی شرط یہ ہے کہ ایک جملہ اِس کے سابق میں آئے اسی واسطے جس شخص نے قولہ تعالےٰ "وَاٰخِرُ دَعْوَاھُمْ اَنِ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ" کو اس طرح کے اَنْ مُفَسِّرَہ کے تحت میں داخل تصور کیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے کیونکہ یہاں اَنْ سے پہلے پورا جملہ نہیں ہے اور اَنْ مُفَسِّرَہ کی یہ شرط بھی ہے کہ اُس کے بعد بھی ایک جملہ آنا چاہیئے اور نیز جملۂ سابقہ میں قول کے معنے ہونے چاہئیں۔ اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ "وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْھُمْ اَنِ امْشُوْا" ہے اس واسطے کہ یہاں اِنْطِلَاق سے پیروں کے ساتھ چلنا مراد نہیں بلکہ اس کلام کے ساتھ اُن کی زبان کا چلنا مقصود ہے جیسا کہ "اَمْشُوْا" سے بھی معمولی طور پر قدم قدم چلنا مقصود نہیں بلکہ استمرار مشیٔ مطلوب ہے + زمخشری نے قولہ تعالےٰ "اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا" میں جو اَنْ آیا ہے اُس کو مُفَسِّرَہ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ اُس اَنْ سے پہلے قولہ تعالےٰ "وَاَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ" کا وارد ہونا قرار دیا ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ وحی اس مقام پر باتفاق سب کے نزدیک اِلْہَام کے معنے میں وارد ہوئی ہے اور اِلْہَام میں قول کے معنے ہرگز نہیں پائے جاتے۔ لہذا ابلا کسی مزید حُجّت کے اس جگہ پر اَنْ مصدریّہ ہوگا اور اُس کے معنے "بِاتِّخَاذِ الْجِبَالِ" (پہاڑوں کو مکان کے لئے اختیار کرنے کے ساتھ) ہونگے۔ اور اَنْ مُفَسِّرَہ کی یہ بھی شرط ہے کہ اس سے پہلے آنے والے جملہ میں قول کے حروف نہوں۔ لیکن زمخشری نے قولہ تعالےٰ "مَا قُلْتُ لَھُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِہٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ" کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ اس میں اَنْ کا قول کی تفسیر کرنے والا ہونا اس لئے جائز ہے کہ قول کی تاویل اَمْر (حکم) کے ساتھ کی جا سکتی ہے یعنی آیت کا مفہوم ہے "مَا اَمَرْتُھُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِہٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰہَ" ابن ہشام کہتا ہے یہ تاویل بہت پیاری ہے اور اس کے لحاظ سے قاعدۂ کلیّہ میں اتنی قید اور بڑھائی جانی چاہئے کہ "اس میں قول کے حروف (صیغ) نہوں ہاں یہ اور بات ہے کہ قول کی تاویل کسی دوسرے لفظ سے کر دیگئی ہو کیونکہ اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں + مگر مجھکو یہ کچھ عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ لوگ شرط تو یہ لگاتے ہیں کہ اَنْ مُفَسِّرَہ سے پہلے آنے والے جملہ جملہ میں مصدرِ قول کا کوئی صیغہ نہ ہو اور جب اس کا صریحی صیغہ آجائے تو اُس کی تاویل ایسے لفظ سے کرتے ہیں جو قول کا باہم معنے ہے !!! اور یہ بات بالکل ویسی ہی ہے جیسی کہ سابق میں الف لام کے بیان میں اَلْاٰنَ کے الف لام کو زائدہ بتاتا ہے حالانکہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اَلْاٰنَ خود اپنے معنے کو متضمّن ہے اور کہ اُس پر حرفِ جَرّ داخل نہیں ہوتا + چوتھی وجہ استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ

سلہ میں نے اُن کو بجز اس کے اور کوئی حکم نہیں دیا جو کہ تو نے مجھے حکم دیا تھا یعنی یہ کہ خدا کی عبادت کرو ۱۲

زائدہ ہو۔ اس حالت میں وہ اکثر لَمَّا توقیتیہ[1] کے بعد واقع ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالے "وَلَمَّا اَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا" میں اَنْ زائدہ ہے + اخفش کہتا ہے کہ اَنْ زائدہ ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو نصب دیا کرتا ہے اور اُس نے اُس کی مثال میں قولہ تعالے "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ" کو پیش کیا ہے اور قولہ تعالے "وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نَتَوَکَّلَ عَلَی اللّٰہِ" کو بھی اور کہا ہے کہ اِن مثالوں اَنْ کے زائد ہونے کی دلیل قولہ تعہ "وَمَا لَنَا اَلَّا نَتَوَکَّلَ عَلَی اللّٰہِ" ہے (کیونکہ اَنْ زائدہ نہوتا تو ضرور تھا کہ اِس جگہ بھی وارد کیا جاتا) + پانچویں وجہ یہ ہے کہ اِنْ مکسورہ کی طرح اَنْ مفتوحہ بھی شرطیہ ہوتا ہے اِس بات کو اہل کوفہ نے کہا ہے اور اِس کی مثال میں قولہ تعالے "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا" "اَنْ صَدُّوْکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" اور "صَفْحًا اَنْ کُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِیْنَ" کو پیش کیا ہے + ابن ہشام کہتا ہے۔ میرے نزدیک بھی اُن دونوں (اَنْ) کا ایک ہی محل پر توارد اس بات کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ (کسی قاعدہ کی) اصل توافق ہی ہوا کرتی ہے اور اُس کی قرأت اِن ذکر شدہ آیتوں میں دونوں صورتوں پر کی گئی ہے (یعنی اَنْ اَور اِنْ) پھر اِس کے علاوہ قولہ تعالے "اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا" کے بعد اُس کے قول "فَتُذَکِّرَ اِحْدٰھُمَا الْاُخْرٰی" میں حرف "فا" کا داخل ہونا بھی "اَنْ" کے شرطیہ ہونے کا مُرَجِّح ہے + چھٹی وجہ استعمال اَنْ کی اُس کا نافیہ ہونا ہے۔ اِس بات کو بعض علمائے نحو نے قولہ تعالے "اَنْ یُّؤْتٰۤی اَحَدٌ مِّثْلَ مَاۤ اُوْتِیْتُمْ" میں مانا ہے۔ یعنی کہ یہاں "مَاۤ اُوْتِیَ"[2] مراد ہے + مگر صحیح یہ ہے کہ اس مقام پر اَنْ مصدریہ ہے اور اُس کے معنے "وَلَا تُؤْمِنُوْا اَنْ یُّؤْتٰی ــ اسے بایتاءِ اَحَدٍ" ہیں (یعنی کسی کے اِس کہنے پر یقین نہ لاؤ کہ دوسرے کو بھی تمہاری جیسی ہدایت کی نعمت دیگئی ہے) ساتویں وجہ استعمال اَنْ کی یہ ہے کہ وہ تعلیل (سبب ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے جیساکہ بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ "بَلْ عَجِبُوْا اَنْ جَآءَھُمْ مُّنْذِرٌ مِّنْھُمْ" اور "یُخْرِجُوْنَ الرَّسُوْلَ وَاِیَّاکُمْ اَنْ تُؤْمِنُوْا" کے بارہ میں کہا ہے۔ مگر درست یہ ہے کہ اِن مقامات پر اَنْ مصدریہ ہے اور اُس کے قبل لام عِلّت مقدر ہے + اور آٹھویں وجہ اَنْ کا "لِئَلَّا"[3] کے معنے میں آنا ہے یہ بعض علماء کا قول ہے اور اِس کی مثال میں قولہ تعالے "یُبَیِّنُ اللّٰہُ لَکُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" کو پیش کیا گیا ہے مگر درست یہ ہے کہ یہاں بھی اَنْ مصدریہ ہے اور عبارت میں "کراہتہ" کا لفظ مقدر ہے یعنی اصل عبارت "کَرَاھَۃَ اَنْ تَضِلُّوْا" تھی +

[1] جو وقت متعین کرنیکے لئے آتا ہے ۱۲ [2] نہیں دیا گیا ۱۲ [3] تمہارے گمراہ ہونیکی ناپسندیدگی ۱۲ +

اِنَّ - کسرہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر آتا ہے - منجملہ اُن کے ایک تاکید اور تحقیق کے معنے ہیں جو بیشتر آتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "اِنَّا اِلَیْکُمْ لَمُرْسَلُوْنَ" عبدالقاہر جُرجانی کہتا ہے " اِنَّ کے ساتھ تاکید کرنا لامِ تاکید کی نسبت بہت زیادہ قوی ہے اور استقراء (جستجو اور غور) کے بعد ظاہر ہُوا کہ اِنَّ کے موقعوں میں اکثر موقعے ایسے ملتے ہیں جہاں یہ کسی ایسے ظاہر یا مقدر سوال کا جواب ہوتا ہے جس میں سائل کو کچھ ظن (شبہ) ہُوا کرتا ہے ، وجہ دوم تعلیل ہے اس کو ابن جنیؒ اور اہل بیان (علم) ثابت کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَاسْتَغْفِرُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ" اور "وَصَلِّ عَلَیْھِمْ اِنَّ صَلٰوتَکَ سَکَنٌ لَّھُمْ" اور "وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْٓءِ" کو پیش کیا ہے اور یہ تاکید کی ایک قسم ہے + اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اِنَّ - نَعَمْ کلمۂ ایجاب کے معنے دیتا ہے - اس بات کو اکثر علماء نے قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں بہت سے لوگوں نے کہ منجملہ اُن کے ایک مُبرّد بھی ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّ ھٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ" کو پیش کیا ہے +

اَنَّ - فتحہ اور تشدید کے ساتھ دو وجہوں پر آتا ہے - اوّل حرف تاکید ہوتا ہے اور صحیح تر امر یہ ہے کہ وہ اِنَّ مکسورہ کی شاخ اور موصولِ حرفی ہے جو اپنے اسم و خبر دونوں کے ساتھ ملکر بتاویل مفرد مصدر ہُوا کرتا ہے - پھر اگر اُس کی خبر اسم مشتق ہوگی تو مصدر مئوول[1] بہ اُسی خبر کے لفظ سے آئے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لِتَعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ" یعنی قدرتہٗ[2] اور اگر خبر اسم جامد ہو تو ایسے موقع پر "کَوْن" کو مقدر کیا جائے گا + اور اَنَّ کے تاکید کے لئے آنے میں یہ اشکال بھی ڈالا جاتا ہے کہ اگر تم اُس کی خبر سے بنائے ہوئے مصدر کی تصریح کر دو تو اُس وقت میں وہ تاکید کا فائدہ ہرگز نہ دے گا - اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ تاکید مصدر مُنْحَل کے لئے ہے (یعنی اُس مصدر کے لئے جس کا انحلال ہو گیا ہو یوں کہ اُس کی نسبت منقطع کر دیجائے) اور اسی بات کے ساتھ اُس میں اور اِنَّ مکسورہ میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ اِنَّ مکسورہ میں تاکید اسناد کی ہوتی ہے اور اس میں (اَنَّ مفتوحہ میں) احد الطرفین کی تاکید مطلوب ہُوا کرتی ہے + اور دوسری وجہ استعمال اَنَّ کی یہ ہے کہ وہ لَعَلَّ کے معنے میں استعمال ہونے والی لغت (لفظ) ہے اور اس اعتبار پر اُس کی مثال میں قولہ تعالیٰ "وَمَا یُشْعِرُکُمْ اَنَّھَا اِذَا جَآءَتْ لَا یُؤْمِنُوْنَ" کو پیش کیا گیا ہے - مگر یہ فتح کے ساتھ قرأت کرنے کی صورت میں ہے کیونکہ اس صورت میں اُس کے معنے لَعَلَّھَا کے مانے گئے ہیں اور مکسورہ کی

[1] جس کے ہاتھ میں تاویل کی گئی ہے وہ مصدر ہے ۱۲ [2] اُس کی قدرت ہر چیز پر ہے ۱۲ +

قرأت میں یہ معنے نہیں لئے جا سکتے +

آنّٰی - استفہام اور شرط کے مابین ایک مشترک اسم ہے۔ استفہام میں یہ معنی کیف کے وارد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " اَنّٰی یُحۡیِ اللّٰہُ بَعۡدَ مَوۡتِھَا " (کیف یحیی)، "فَاَنّٰی یُؤۡفَکُوۡنَ" (کیف یؤفکون؟) اور بمعنی من این کے جس طرح قولہ تعالےٰ " اَنّٰی لَکِ ھٰذَا " یعنی مِنۡ اَیۡنَ قُلۡتُمۡ (تم نے یہ بات کہاں سے کہی) اور " اَنّٰی ھٰذَا " یعنی مِن اَینَ جاءنا (یہ ہمارے پاس کہاں سے آئی؟) + کتاب عروس الافراح میں آیا ہے " اَینَ اور مِن اَینَ - کے مابین فرق اس قدر ہے کہ اَینَ کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جس میں شئے نے محل اختیار کیا ہو اور مِن اَینَ کے ساتھ اُس جگہ کو دریافت کیا جاتا ہے جو شئے کے ظاہر ہونے کا مقام ہے۔ اور اس معنے کی مثال قولہ تعالےٰ " صَبَبۡنَا الۡمَآءَ صَبًّا " کی شاذ قرأت قرار دیگئی ہے۔ اور اَنّٰی مَتٰی کے معنوں میں بھی آتا ہے چنانچہ قولہ تعالےٰ " فَاۡتُوۡا حَرۡثَکُمۡ اَنّٰی شِئۡتُمۡ " میں یہ تینوں معانی ذکر کئے گئے ہیں۔ اور ان تینوں معانی میں سے پہلے معنے کو ابن جریرؒ نے کئی طریقوں پر ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے - دوسرے معنے کو ربیع بن انسؒ سے روایت کر کے اس کو پسندیدہ بتایا ہے - اور تیسرے معنی کی روایت ضحاک سے کی ہے - پھر اُن کے علاوہ ابن عمرؓ وغیرہ سے ایک چوتھا قول یہ بھی روایت کیا ہے کہ " اَنّٰی " " حَیۡثُ شِئۡتُمۡ " کے معنے میں آتا ہے + ابو حیان اور دیگر لوگوں نے آیت مذکورۂ فوق میں آنّٰی کا شرطیہ ہونا مختار مانا ہے اور کہا ہے کہ اُس کا جواب اس لئے حذف کر دیا گیا کہ ماقبل اَنّٰی جواب پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ اگر وہ استفہامیہ ہوتا تو ضرور رہتا کہ صرف اپنے مابعد پر اکتفا کر لیتا جیسا کہ استفہامیہ کلمات کی حالت ہے کہ وہ اپنے مابعد پر اکتفا کر لیا کرتے ہیں یعنی اگر وہ مابعد اسم یا فعل ہو تو ایسا کلام بنجاتا ہے جس پر سکوت کرنا اچھا ہو +

اَوۡ - حرف عطف ہے اور کئی معنوں کے لئے وارد ہوا کرتا ہے۔ شک[1] کے لئے منجانب متکلم مثلاً قولہ تعالےٰ " قَالُوۡا لَبِثۡنَا یَوۡمًا اَوۡ بَعۡضَ یَوۡمٍ " + اور سُننے والے کی طرف اِبہام (دریافت طلب بات) کے معنوں میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " وَاِنَّاۤ اَوۡ اِیَّاکُمۡ لَعَلٰی ھُدًی اَوۡ فِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنٍ " اور دو باہم عطف ہونے والی باتوں میں سے ایک بات کو اختیار کرنے کا موقع دینے کے لئے بھی وارد ہوتا ہے یوں کہ اُن دونوں کا اکٹھا ہونا ممتنع ہو اور یوں بھی کہ عدمِ امتناعِ جمع کی اِباحت (اکٹھا ہو سکنے کا جواز) پائی جائے۔ پہلی صورت کی مثال یعنی امتناعِ جمع کی۔ قولہ تعالےٰ " فَفِدۡیَۃٌ مِّنۡ صِیَامٍ اَوۡ صَدَقَۃٍ - اَوۡ نُسُکٍ " ہے

اور قولہ تعالیٰ "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" بھی۔ اور قسم دوم یعنی اُس صورت میں جب کہ جمع کرسکنا مباح ہو اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ ۔ الآیۃ" شکل اوّل یعنی امتناع جمع کی دونوں آیتوں میں یہ اشکال ڈالا گیا ہے کہ یہاں پر جمع کرنا ممتنع نہیں (کیونکہ ممکن ہے کہ ایک شخص سب باتوں کو پورا کردے) اور ابن ہشام نے اس اشکال کا جواب یہ دیا ہے کہ "نہیں جمع ہونا بیشک محال ہے کیونکہ کفارہ یا فدیہ کے لئے جن باتوں کی تعیین کی گئی ہے اگر کوئی شخص اُن سب کو ایک ساتھ پورا کردے تو نسبتاً کفارہ یا فدیہ ایک ہی چیز ہوگی اور باقی چیزیں علیحدہ اور بجائے خود قربت الٰہی اور حصول صواب کے باعث بنیں گی جو کفارہ یا فدیہ ہونے سے خارج ہیں لہٰذا وہ سب اکٹھا نہ ہوسکیں گی +

میں کہتا ہوں کہ اِن سب مثالوں سے بڑھکر واضح اور صاف مثال قولہ تعالیٰ "أَوْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا ۔ الآیۃ" ہے کیونکہ جس شخص نے گردن مارنے یا سولی دینے کی سزاؤں میں سے ایک سزا دینے کا اختیار امام کے لئے مانا ہے وہ امام پر اِن دونوں باتوں کا ایک ساتھ جمع کرسکنا ممتنع قرار دیتا ہے کیونکہ امام دونوں باتیں ایک ساتھ کبھی نہیں کرسکتا اور ضرور ہے کہ اُن میں سے ایک ہی امر پر قائم ہو جو اُس کے اجتہاد میں مناسب معلوم ہوسکے +

اور یہ حرف (اَوْ) اجمال کے بعد تفصیل کے لئے بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا" اور "قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ" یعنی بعض لوگوں نے ایسا کہا اور بعضوں نے ویسا + اور "بل" کے ساتھ اضراب کے معنے میں آتا ہے یعنی جس طرح "بَلْ" اضراب کے معنے دیتا ہے۔ اُسی طرح اَوْ بھی یہ معنے پیدا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ" (بل یزیدون) اور قولہ تعالیٰ "فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ" (بل ادنیٰ) + اور نیز بعض لوگوں کی قرأت قولہ تعالیٰ "أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا" (بل کلما) سکون واؤ کے ساتھ + اور مطلق جمع مابین المعطوفین کے لئے بھی آتا ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ" (ویخشیٰ) "لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا" (ویحدث) اور تقریب کے معنوں میں آتا ہے۔ اس بات کو حریری اور ابوالبقاء نے بیان کیا ہے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ "وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ" بتایا گیا ہے۔ مگر اس قول کی تردید یوں کردی گئی ہے کہ یہاں پر تقریب کا استفادہ "اَوْ" سے نہیں بلکہ اُس کے علاوہ کسی اور شئے سے ہوتا ہے + استثناء کے لئے اِلّا کے معنے۔ اور اِلیٰ ظرفیہ کے معنے میں بھی اَوْ کا استعمال

ہوتا ہے۔ اِن دونوں وجوہ کے ساتھ آنے والا اَوْ اپنے بعد آنْ مُضمَر ہونے کی وجہ سے فعل مضارع کو نصب دیتا ہے۔ اس کی مثال۔ ہے قولہ تعالیٰ "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً ط" کہ اس میں تُفْرِضُوا کو منصوب کیا جاتا ہے اور تَمَسُّوا پر عطف ہونے کے باعث اُس کو مجزوم (بِلَمْ) نہیں قرار دیا جاتا تاکہ اس کے یہ معنے نہ ہو جائیں کہ اگر تم اُن عورتوں کو اِن دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منتفی ہونے کی مدت میں طلاق دیدو تو تم پر عورتوں کے مہروں سے تعلق رکھنے والے معاملہ میں کوئی خرابی نہ لازم آئے گی۔ حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اگرچہ مَسّ کے پہلے فرض (قرارداد مہر) منتفی بھی ہو۔ تاہم مہر مثل کا ادا کرنا لازم آتا ہے اور فرض سے پہلے مَسّ نہ پائے جانے کی حالت میں آدھا مہر مسمّٰی (مقررہ) ادا کرنا لازم ہوتا ہے۔ لہذا جب کہ یہ صورت ہے تو کیونکر ہو سکتا ہے کہ دونوں امروں میں سے کسی ایک کے منتفی ہونے کے وقت جُناح (خرابی و گناہ) کا رفع ہو جانا صحیح ہو سکے؟ اور اس لئے بھی کہ مہر مقرر کی گئی مطلقہ عورتوں کا قولہ تعالیٰ "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ۔ الآیۃ" میں بار دیگر بھی ذکر ہوا ہے اور وہاں ممسوسات[1] کا ذکر پہلے بیان شدہ۔ مفہوم کے خیال سے ترک کر دیا گیا۔ ورنہ اگر "تُفْرِضُوا" مجزوم ہوتا تو پھر مَسّ کی گئی اور مہر مقرر کی گئی عورتیں دونوں کا ایکساں طور پر ذکر کیا جانا چاہئے تھا حالانکہ یہاں اُن کے ذکر میں تفریق کی گئی ہے + اور جس حالت میں کہ اَوْ بمعنی اِلَّا قرار دیا جائے تو۔ مفروض لَهُنَّ (وہ عورتیں جن کا مہر باندھ دیا گیا ہے) ممسوس عورتوں کے ساتھ ذکر میں شریک ہونے سے خارج ہو جائیں گی۔ اور اسی طرح اگر اَوْ بمعنی اِلیٰ کے فرض کر کے اُسے نفیِ جناح کی غایت (حد) قرار دیں تو اس بات کی غایت (حد) کو ہاتھ نہیں لگایا گیا + ابن حاجبؒ نے پہلی بات کا یہ جواب دیا ہے کہ "یہاں دو باتوں میں سے کسی ایک بات کی مدت کا انتفاء مراد نہیں بلکہ وہ مدت مراد ہے جس میں اِن دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہ تھی۔ اس طرح کہ دونوں امور کا ایک بار انکار کر دیا گیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر لفظ جُناح نکرہ (اسم عام) ہے اور ایسا نکرہ جو نفی صریح کے سیاق میں واقع ہوا ہے +" اور دوسری بات کا جواب کسی نے یہ دیا ہے کہ "مہر مقرر کی گئی عورتوں کا ذکر بارِ دیگر اس لئے کیا گیا کہ اُن کے واسطے نصف مہر مقررہ کی تعیین مقصود تھی اور صرف اس بات پر بس کرنا منظور نہ تھا کہ اُن کو فی الجملہ کوئی چیز دینے کا حکم دیا جائے۔ اور اس طرح کے "اَوْ" بمعنی اِلَّا اَنْ۔ یا۔ اِلیٰ

---

[1] مَسّ کی گئی عورتوں کا ۱۲ +

اَوْ - کی مثالوں میں سے اُبَی بن کعبؓ کی قرأت کے مطابق قولہ تعالےٰ " تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ " بھی ہے +

تنبیہات - اوّل - متقدمین نے اَوْ کے یہ معانی بیان نہیں کئے ہیں - اُنھوں نے اِس کے متعلق صرف اسی قدر کہا ہے کہ اَوْ - د - یا - کئی ایک چیزوں میں سے ایک چیز کی تخئیر ہی کے لئے آتا ہے + ابن ہشام کہتا ہے - " تحقیق یہی امر ہے جس کو قدماء نے بیان کیا اور دوسرے جس قدر معانی بیان ہوئے ہیں یہ سب قرینوں سے مستفاد ہوتے ہیں +

تنبیہ دوم - ابو البقاء کہتا ہے " اَوْ جو کہ نہی میں آتا ہے وہ اُس اَوْ کا نقیض ہوتا ہے جو کہ اِبَاحَت (مباح ہونے) کے بارہ میں واقع ہو - اِس واسطے نہی میں جن دو امروں کے مابین حرفِ اَوْ کے ساتھ عطف ڈالا جائے وہاں یہ مراد کبھی نہ ہوگی کہ اِن میں سے ایک ہی امر کا اجتناب لازم ہے بلکہ دونوں امور سے بچنا ضروری ہوگا جس طرح قولہ تعالےٰ " وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا " میں ہے کہ اِس کے معنےٰ ہیں " اُن میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر[1] " کیونکہ ان میں سے ایک کا فعل بھی جائز نہیں اور اگر اِن دونوں امور کو باہم جمع کر دیا جائے تو ایسا ہوگا کہ گویا ایک منع کئے گئے کام کو دوبارہ کیا یوں کہ اِن میں سے ہر ایک امر ایک فعلِ منہی عنہ (جس سے باز رہنے کی ہدایت کی گئی ہو) ہے - اور ابو البقاء کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اِس مثال میں اَوْ بمعنےٰ واو (حرف " و ") جمع کا فائدہ دیتا ہے یعنی دونوں شخصوں کی اطاعت سے ایکساں ممانعت کرتا ہے + اور طیبی کہتا ہے یُوں کہنا بہتر ہے کہ یہاں بھی اَوْ اپنے خاص معنےٰ تخئیر ہی کے لئے آیا ہے - البتہ اُس نہی کی (الف) وجہ سے جو نفی کے معنےٰ میں آئی ہے یہاں اَوْ کے معنےٰ میں تعمیم پیدا ہو گئی کیونکہ نکرہ سیاقِ نفی میں واقع ہو تو وہ عام ہو جاتا ہے - لہٰذا اِس موقعہ پر نہی سے پہلے یہ معنےٰ تھے " تُطِيْعُ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا " تو آثم (گنہگار) یا کفور (سخت ناشکرا) کی اطاعت کرتا ہے - پھر جب کہ اُس پر نہی آئی تو اُس کا ورود اُسی حالت پر ہوا جو کہ ثابت تھی (یعنی اَوْ اپنے اصلی معنےٰ دیتا تھا) اور اب بعد ورودِ نہی کے اُس " لَا تُطِعْ وَاحِدًا مِّنْهُمَا " نہی کی جہت سے دونوں میں تعمیم کے ساتھ (عام) ہو گئے اور اَوْ بدستور اپنے باب (معنےٰ) پر قائم رہا + تنبیہ سوم اُس کا مبنیٰ عدم تشریک (باہم شریک نہ کرنے) پر ہوتا ہے تو ضمیر بالافراد (مفرد طور سے) صرف اُسی کی جانب عود کرتی ہے - اور وہ واو کے خلاف ہوتا ہے - بہرحال قولہ تعالےٰ " اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا " اِس کی بابت

---

[1] اُن میں سے ایک کی بھی اطاعت نہ کر ۱۲ +

کہاگیا ہے کہ اس میں اَوْ بمعنیٰ واو عاطفہ کے آیا ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے معنی "اِن یَکُنِ الخصمانِ غَنِیَّیْنِ اَوْ فَقِیْرَیْنَ" ہیں +

فائدہ - ابن ابی حاتمؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "قرآن شریف میں جہاں کہیں اَوْ کا لفظ آیا ہے اُس کے معنیٰ تخییر ہی کے ہیں پھر اگر (اُس کے بعد) "فَمَن لَّمْ یَجِدْ" ہو تو یہ معنیٰ ہونگے کہ "الاوّل فالاوّل" (مرتبہ بمرتبہ پہلی بات سے لے کر آخر تک) اور بیہقی نے اپنے سنن میں ابن جریجؒ سے روایت کی ہے - اُس نے کہا "ہر چیز قرآن شریف کی جس میں اَوْ وارد ہوا ہے وہ تخییر ہی کے لئے ہے مگر قولہ تعالےٰ "اَنْ یُّقَتَّلُوْا اَوْ یُصَلَّبُوْا" اس قید سے بری ہے کہ اُس میں اَوْ تخییر کے لئے نہیں آیا ہے" امام شافعی کہتے ہیں کہ "میرا بھی یہ قول ہے" +

اَوْلٰی - قولہٗ "اولیٰ لَکَ فَاَوْلیٰ" اور "فَاَوْلیٰ لَھُمْ" میں - صحاح (لغت کی کتاب) میں آیا ہے - "اہلِ عرب کا قول "اولیٰ لَکَ" ایک دھمکانے اور خوف دلانے کا کلمہ ہے - شاعر کہتا ہے "فَاَوْلیٰ لَہٗ ثُمَّ اَوْلیٰ لَہٗ" + اصمعی کہتا ہے "اس کے معنیٰ "قَارَبَہٗ مَا یُھْلِکُہٗ" ہیں یعنی اُس پر ہلاک کرنے والی شئے نازل ہوئی (آپڑی)" + جوہری کا قول ہے کہ "اس بارہ میں اصمعی سے بہتر بات کسی شخص نے نہیں کہی ہے + اور کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ اَوْلیٰ لَکَ فادلے میں) یہ اَوْلیٰ اسمِ فعل اور مبنی ہے اس کے معنیٰ ہیں "وَلِیَکَ شَرٌّ بَعْدَ شَرٍّ" اور "لَکَ" کلمہ تبیین ہے - یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ وعید (دھمکی دینے) کا علم اور غیر منصرف ہے اسی وجہ سے اس کو تنوین نہیں دیگئی اور اس کا محل بلحاظ ابتدا کے حالتِ رفع میں ہونا ہے - اور "لَکَ" اس کی خبر ہے - اور اس اعتبار پر اَوْلیٰ کا وزن "فَعْلیٰ" ہے اور اُس کا اَلِف الحاق کے لئے ہے + نیز اس کا وزن اَفْعَلُ بتایا جاتا - اور اس کے معنیٰ "اَلْوَیْلُ لَکَ" (تیری شامت آئے) کہے جاتے ہیں - اور کہا جاتا ہے کہ یہ مقلوب منہ ہے اس کی اصل "اَدْیَلَ" تھی پھر حرف عِلّت کو آخر میں کر دیا گیا + چنانچہ خنساءؓ (شاعر) کا قول اسی قبیل سے ہے + ھممت بنفسی بعض الھموم ـ فاولیٰ لنفسی اولیٰ لھا +) میری جان نے خود ہی کچھ رنج و غم خریدے + میری جان کی خرابی ہو اُس کی خرابی ہو + اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنیٰ "اَلذَّمُّ لَکَ اَولیٰ مِنْ تَرْکِہٖ" ہیں پھر چونکہ یہ کلام میں بکثرت دورہ کرنے

لہ ہلاک کرنے والی چیز اُس کے قریب ہوئی ۱۲ ؁ؔ ۲ تجھ پر آفت کے بعد آفت پے در پے آئی ۱۲
۳ تیری مذمت کرنا بہ نسبت اس کے بہتر ہے کہ اُس کو ترک کر دیا جائے ۱۲ +

والا کلمہ تھا اس لئے مبتدا کو حذف کر دیا گیا + اور ایک قول ہے کہ اُس کے معنے "انت اولی واجدر لہذا لعذاب" ہیں + ثعلب کہتا ہے - عرب کے کلام میں "اولی لک" کے معنے ہلاکت سے نزدیک ہونے کے ہیں گویا کہ اس کا قائل مخاطب سے کہتا ہے "قد ولیت الھلاک او قد دانیت الھلاک" اور اس کی اصل (ماخذ) "ولی" ہے جس کے معنے ہیں قرب (نزدیکی) اور اسی باب سے ہے قولہ تعالے "قاتلوا الذین یلونکم" یعنی جو تم سے قریب ہوتے ہیں اُن سے لڑو - نحاس کہتا ہے " اہل عرب "اولی لک" اس معنے میں بولتے ہیں کہ "کدت تھلک" تو قریب ہلاکت ہوگیا ہے اور اس کی تقدیر (عبارت) "اولی لک الھلکۃ" (قریب آئی تیری ہلاکت) تھی +

اِیْ - کسرہ اور سکون کے ساتھ - حرفِ جواب بمعنی "نعم" کے ہے - وہ خبر کی تصدیق اور خواہانِ خبر کے خبر پر آگاہ بنانے کے لئے آتا ہے اور نیز طالب سے وعدہ کرنے کے لئے - علمائے نحو کا قول ہے کہ یہ بجز اس کے کہ قسم سے پہلے آئے اور کسی موقع پر واقع نہیں ہوتی مگر ابن حاجب نے استفہام کے بعد آنے کو مستثنےٰ کیا ہے جیسے قولہ "ویستنبئونک احق ھو قل ای وربی" +

اَیُّ - فتحہ اور تشدید کے ساتھ کئی وجوہ پر مستعمل ہوتا ہے - اوّل شرطیہ جسطرح قولہ تعالے "ایما الاجلین قضیت فلا عدوان" اور قولہ تعالے "ایاما تدعوا فلہ الاسماء الحسنیٰ" میں ہے + دوم استفہامیہ جیسا کہ قولہ تعالے "ایکم زادتہ ھذہٖ ایمانا" میں - اور اس سے صرف اُنھی باتوں کو دریافت کیا جاتا ہے جو کہ کسی ایسے امر میں دو باہم شریک ہونے والی چیزوں کو ایک دوسرے سے ممتاز بناتی ہیں کہ وہ امر دونوں کے لئے یکساں عام ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالے "ای الفریقین خیر مقاما" یعنی ہم یا محمدؐ کے اصحاب + سوم موصولہ جیسے قولہ تعالے "لننزعن من کل شیعۃ ایھم اشد" میں ہے + اور اَیُّ اِن تینوں وجوہ میں اسم مُعرَب ہوتا ہے - ہاں وجہ سوم یعنی موصولہ ہونے کی حالت میں اگر اُس کا عائد (ضمیر) حذف کر کے اُسے مضاف کر دیا جائے تو اُس وقت میں وہ مبنی علی الضم ہو جاتا ہے جیسا کہ مثال کی مذکورۂ بالا آیت میں ہے مگر اخفش نے اس حالت میں بھی اُسے مُعرَب ہی مانا ہے اور اس اعتبار پر اُس نے بعض قاریوں کی قرأت میں اس

لہ تو اس تکلیف کے لئے سزاوار تر اور مناسب تر ہے ۱۲ ؎ بیشک نزدیک ہوا تو ہلاکت سے یا بیشک قریب پہنچا تو ہلاکت کے ۱۲ +

آیت کو نصب کے ساتھ روایت کیا ہے اور ضمہ کے ساتھ قرأت ہونے کی تاویل یہ کی ہے
کہ یہاں حکایت کا اعتبار کیا گیا ہے اخفش کے سوا کسی اور نے اُس کے متعلق فعل ہونے کی
تاویل پیش کی ہے + اور زمخشری یہ تاویل کرتا ہے کہ اس مقام میں اَیُّ مبتداء محذوف کی
خبر ہے کیونکہ تقدیر کلام " لَنَنْزِعَنَّ بَعْضَ كُلِّ شِيْعَةٍ " تھی پس گویا کہ سوال کیا گیا وہ
بعض کون ہے ؟ تو اُس کے جواب میں کہا گیا " هُوَ الَّذِي اَشَدُّ " پھر اس کے بعد
دونوں مبتدا جو اَیُّ کو دو آگے پیچھے طرف سے گھیرے ہوئے تھے حذف کر دئے گئے
اور ابن الطراوہ کہتا ہے کہ اس آیت میں لفظ اَیُّ مبنی اور اضافت سے قطع شدہ واقع
ہوا ہے اور یہ کہ " هُمْ اَشَدُّ " مبتدا اور خبر ہیں اور مبتدا " هُمْ " بطور ضمیر متصل کے
اَیُّ کے ساتھ ملا ہوا آیا ہے + اور اسی کا قول ہے کہ اجماع کے لحاظ سے جس وقت اَیُّ
مضاف نہ ہو تو وہ معرب ہوتا ہے + چہارم یہ کہ اَیُّ اسم معرّف باللام کی ندا سے ملنے والا
کلمہ ہوتا ہے جیسے " يَا اَيُّهَا النَّاسُ " اور " يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ " میں +

اِیَّا ۔ زجاج اس کو اسم ظاہر بتاتا ہے اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ ضمیر ہے ۔ پھر جمہور نے
کئی اقوال کے ساتھ اس کے بارہ میں اختلاف بھی کیا ہے ۔ جو حسب ذیل ہیں ۔ اوّل یہ کہ
اِیَّا ۔ اور جو ضمیر اُس کے ساتھ متصل ہوتی ہے وہ سب ملکر تمامہ ضمیر ہی ہوتی ہے +
دوم یہ کہ اِیَّا تنہا ضمیر ہے اور اس کا مابعد اُس سے مضاف شدہ اسم ہے اور اس بات
کی تفسیر کرتا ہے کہ " اِیَّا " سے تکلم ۔ غیبۃ ۔ اور ۔ خطاب ۔ کیا چیز مراد ہے جس طرح
قولہ تعالےٰ " فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ ۔ " بَلْ اِيَّاهُ تَدْعُوْنَ ۔ اور ۔ اِيَّاكَ نَعْبُدُ " میں ہے
سوم یہ کہ اِیَّا اکیلا ہی ضمیر ہے اور اُس کا مابعد ایسے حروف ہیں جو مراد کی تفسیر کرتے ہیں +
اور چہارم یہ کہ اِیَّا عماد ہے اور اُس کا مابعد اصل ضمیر ہے + اور جس شخص نے اِیَّا کو مشتق
قرار دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے + اِیَّا کے بارہ میں سات لغتیں آئی ہیں ۔ اُس کو یئے
کی تشدید اور تخفیف دونوں صورتوں کے ساتھ مع ہمزہ کے پڑھا گیا ہے اور ہمزے کو مکسورہ
اور مفتوح ہے " ہ " کے ساتھ بدلکر بھی اُس کی قرأت کی گئی ہے ۔ اس طرح کل آٹھ طریقوں
پر اُس کا تلفظ ہوتا ہے جن میں سے ایک طریقہ یعنی " ہ " کے مشدد اور مفتوح (معاً)
ہونے کا ساقط ہو کر باقی سات طریقے رہجاتے ہیں +

۱ بیشک ہم ہر گروہ میں سے بعض کو نکالینگے ۱۲ ۲ وہی جو کہ سب سے بڑھکر سخت ہے ۱۲
۳ سہارا دینے والا لفظ ۔ ستون ٹیک لگانے کی جگہ ۱۲ +

اَیَّانَ ۔ اسم استفہام ہے اور اُس کے ساتھ محض زمانۂ مستقبل کی نسبت سوال کیا جاتا ہے جیساکہ ابن مالکؒ اور ابوحیانؒ نے اس بات کا وثوق ظاہر کیا ہے اور اس کے بارہ میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا + اور کتاب ایضاح المعانی کے موَلفؒ نے اس کا استفہام زمانۂ ماضی کے لئے آنا بھی ذکر کیا ہے + سکاکیؒ کہتا ہے کہ اَیَّانَ کا استعمال صرف اُن موقعوں میں ہوتا ہے جہاں تفخیم مطلوب ہوتی ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اَیَّانَ مُرْسٰهَا" اور "اَیَّانَ یَوْمُ الدِّیْنِ" اور علمائے نحو کے نزدیک مشہور ہے کہ اَیَّانَ مثل مَتٰی کے ہے اُس کا تفخیم اور دیگر مواقع پر بھی ایکساں استعمال ہوتا ہے + پہلا قول (یعنی اس کے محض تفخیم کے مواقع پر مستعمل ہونے کا) علمائے فنِ نحو میں سے علیؒ بن عیسٰی الربعی کا قول ہے اور کتاب بسیط کے مصنفؒ نے اُسی کی پیروی کی ہے چنانچہ وہ بیان کرتا ہے "اَیَّانَ" کا استعمال صرف اُسی شئے کے استفہام میں ہوتا ہے جس کا معاملہ نہایت بزرگ اور بڑا تصوّر ہو + اور تفسیر کشاف میں آیا ہے "کہا گیا ہے کہ اَیَّانَ لفظ "اَیّانَ" سے مشتق ہے جس کا وزن ہے فَعْلَانَ کیونکہ اس کے معنے اَیُّ وَقْتٍ اور اَیُّ فِعْلٍ ۔ اَوَیْتُ اِلَیْہِ "سے ماخوذ ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ بعض (جز) نے کل کی طرف پناہ لی اور اُس پر تکیہ کیا ہے + مگر یہ قول بعید (از فہم) ہے + اور کہا گیا ہے کہ اس کی اصل "اَیُّ اٰوَانٍ" تھی آوان کا ہمزہ اور اَیُّ کی دوسری یے دونوں کو حذف کرنے کے بعد واؤ (آوان) کو یے کے ساتھ بدلکر (اَیُّ کی پہلی) ساکن یے کو اس میں ادغام کر دیا ۔ اس طرح اِیَّانَ ہو گیا چنانچہ اس کی قراءت کسرہ ہمزہ کے ساتھ بھی آئی ہے +

اَیْنَ ۔ مکان کا اسم استفہام ہے یعنی جگہ کی نسبت اسی کے ساتھ سوال کیا جاتا ہے ۔ جیسے قولہ تعالےٰ "فَاَیْنَ تَذْهَبُوْنَ" + اور بعض جگہوں میں عام شرط کے طور پر بھی وارد ہوتا ہے ۔ اور اَیْنَمَا اس سے بھی بڑھکر عام ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اَیْنَمَا یُوَجِّهْهُّ لَایَاْتِ بِخَیْرٍ" +

ب ۔ بائے مفردہ ۔ حرف جر ہے اور کئی معنوں کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور "الصاق" کے معنے ہیں سیبویہؒ نے "ب" کے صرف یہی ایک معنی (چسپاں کردن) بیان کئے ہیں + اور کہا گیا ہے کہ یہ معنے کسی حالت میں حرف ب سے مفارقت نہیں کرتے کتاب اللُّبّ کی شرح میں آیا ہے کہ اِلصاق دو معنوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے کا نام ہے "کبھی یہ الصاق حقیقۃً ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ" میں ہے یعنی مسح کا اِلصاق اپنے سروں سے کرو ۔ اور قولہ تعالےٰ "وَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَیْدِیْكُمْ مِّنْهُ"

میں ہے + اور کا ہے الصاق مجاز کے لحاظ سے ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالٰے " وَاِذَا مَرُّوْا
بِهِمْ " میں ہے یعنی جس وقت وہ اُس جگہ سے قریب ہوتے ہیں + ثانی ۔ تعدیہ کے معنے کے
لئے آتا ہے ویسے ہی جس طرح ہمزہ تعدیہ کے واسطے آیا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالٰے "
ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُوْرِهِمْ " اور " وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ " یعنی اَذْهَبَهٗ
جس طرح کہ خدا نے فرمایا ہے " لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ " مُبَرِّدْ اور سُہَیلی کا قول
ہے کہ بے اور ہمزہ کے تعدیہ میں باہم فرق ہے اور جس وقت تم یہ کہو گے کہ " ذَهَبْتُ بِزَيْدٍ
تو اس تعدیہ کے معنے یہ ہونگے کہ تم جانے میں زید کے ساتھی رہے ہو۔ مگر انکا یہ قول مذکورہ
بالا آیت ہی سے رد کر دیا گیا ہے (کیونکہ کفار کی بینائی لے جانے میں باری تعالٰے کی مصاحبت
صحیح نہیں ہوسکتی) + سوم بمعنے استعانت آتا ہے اور اس طرح کا " بے " آلۂ فعل پر
داخل ہوا کرتا ہے جس طرح " بسم اللہ " میں ہے + چہارم سببیت کے لئے اور وہ
فعل کے سبب پر داخل ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالٰے " فَكُلًّا اَخَذْنَا بِذَنْبِهٖ " اور "
ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ " + اور اس کی تعبیر تعلیل کے ساتھ بھی کی جاتی ہے
یعنی اسی ب کو تعلیلیہ بھی کہتے ہیں + پنجم بمعنے مصاحبت مثل مَعَ کے اور اس کی مثال
ہے قولہ تعالٰے " اِهْبِطْ بِسَلَامٍ " " جَاءَكُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ " فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ " + ششم
بمعنے ظرفیت مثل " فِی " کے زمان اور مکان دونوں کے لئے جس طرح قولہ تعالٰے " نَجَّيْنٰهُمْ
بِسَحَرٍ " " نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ " + ہفتم ۔ استعلاء کے لئے مثل عَلٰی کے جس طرح قولہ تعالٰے
" مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ " یعنی عَلَيْهِ ۔ اور اس کی دلیل قولہ تعالٰے " اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰی
اَخِيْهِ " ہے + ہشتم مجاوزۃ کے لئے عَنْ کی طرح مثلاً قولہ تعالٰے " فَاسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا " یعنی
" عَنْهُ " اور اس کی دلیل قولہ تعالٰے " يَسْئَلُوْنَ عَنْ اَنْبَآئِكُمْ " ہے + پھر کہا گیا ہے
کہ اس قسم کا حرف " ب " سوال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایسا نہیں
ہوتا ۔ مثلاً قولہ تعالٰے " يَسْعٰى نُوْرُهُمْ بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ " یعنی " وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ
اور قولہ تعالٰے " وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَآءُ بِالْغَمَامِ " یعنی عَنْهُ + نہم تبعیض کے لئے مِنْ کیطرح
مثلاً قولہ تعالٰے " عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ " یعنی مِنْهَا + دہم غایت کے لئے اِلٰی
کی طرح ۔ جیسے قولہ تعالٰے " وَقَدْ اَحْسَنَ بِیْ " یعنی اِلَیَّ + یازدہم بمعنے مقابلۃ اور یہ وہ
" ب " ہے جو کہ عوض میں دیئے جانے والی چیزوں پر داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالٰے " اُدْخُلُوا
الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ " + اور ہم نے اس بے کو معتزلہ فرقہ کی طرح سببیت کے لئے یوں

له داخل ہو تم لوگ جنت میں بعوض اُس کے جو کہ تم (نیک) عمل کرتے تھے ۱۲ +

قرار نہیں دیا کہ جو چیز معاوضہ میں ملا کرتی ہے وہ کبھی مفت بھی دیدیجاتی ہے لیکن مُسَبّب کا بدوں سبب کے پایا جانا غیر ممکن ہے + دوازدہم توکید کے لئے اور اسی کو زائدہ کہا جاتا ہے چنانچہ یہ فاعل کے ساتھ بعض موقعوں پر واجب ہوکر اور بیشتر مواضع میں جوازاً آیا کرتا ہے وجوباً آنے کی مثال قولہ تعالےٰ "اَسْمِعْ بِهِمْ وَاَبْصِرْ" ہے اور جوازاً واقع ہونے کی مثال قولہ تعالےٰ "کَفٰی بِاللّٰهِ شَهِیْدًا" ہے کہ یہاں اسم اللہ تعالےٰ فاعل اور شَہِیْدًا حال یا تمیز کے اعتبار پر منصوب ہے اور "با" زائدہ ہے جو کہ تاکید اتّصال کے لئے آیا ہے کیونکہ کفٰی باللہ میں اسم کریم فعل کے ساتھ فاعل کی طرح متّصل ہو رہا ہے + ابن الشجری کہتا ہے "اور یہ امر اس بات کو بتانے کی غرض سے کیا گیا ہے کہ خداوند کریم کی طرف منسوب ہونے والی کفایت ویسی نہیں ہے جیسی کہ غیر خدا کی کفایت ہُوا کرتی ہے کیونکہ خداوند کریم کی کفایت کا مرتبہ بہت بڑا ہے اسی واسطے اُس کے معنےٰ میں اضافہ عیاں کرنے کے لئے اُس کے لفظ میں حرف ب بڑھا کر زیادتی کردیگئی + زجاج کہتا ہے " اس مقام پر "ب" اس واسطے داخل ہُوا ہے کہ لفظ کَفٰی - اِکْتَفٰی کے معنوں کو مُتَضَمِّنْ ہے" ابن ہشام کا قول ہے کہ "یہ بات یعنی زجاج کا قول) بڑی خوش آئندہ ہے" + اور ایک قول یہ بھی ہے کہ " اس مقام پر فاعل مقدر ہے یعنی عبارت کی تقدیر "کَفٰی الاِکْتِفَاءُ بِاللّٰهِ" تھی پھر مصدر حذف کردیا گیا اور اُس کا معمول اُس پر دلالت کرنے کے لئے باقی رہا - اور کَفٰی جو کہ بمعنے وَفٰی آتا ہے اُس کے فاعل میں حرف "ب" زیادہ نہیں کیا جاتا مثلاً قولہ تعالےٰ " فَسَیَکْفِیْکَهُمُ اللّٰهُ " میں اور قولہ "وَکَفَی اللّٰهُ الْمُؤْمِنِیْنَ الْقِتَالَ" میں + پھر جس طرح فاعل میں حرف "ب" بڑھایا جاتا ہے اسی طرح مفعول میں بھی اس کا اضافہ کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّهْلُکَةِ" - "هُزِّیْ اِلَیْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ" - "فَلْیَمْدُدْ بِسَبَبٍ اِلَی السَّمَاءِ" "وَمَنْ یُّرِدْ فِیْهِ بِاِلْحَادٍ" + اور مبتدا میں بھی بائے زائدہ بڑھا جاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "بِاَیِّکُمُ الْمَفْتُوْنُ" یعنی "اَیُّکُمْ" اور کہا گیا ہے کہ یہ "بے" جو مبتدا پر آیا ہے ظرفیۃ ہے اور اس سے مراد "فِیْ اَیِّ طَائِفَةٍ مِّنْکُمْ" ہے + نیز بعض لوگوں کی قرأت میں لَیْسَ کے اسم پر اس طرح کا "بے" داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ انھوں نے "لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا" بِرّ کو نصب دیکر پڑھا ہے + اور (مبتدا ہے) منفی کی خبر میں ب زائدہ داخل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ" + اور کہا گیا ہے کہ (مبتدا ہے) موجَب (مثبت) کی خبر میں بھی آتا ہے - اس کی مثال قولہ تعالےٰ "جَزَاءُ سَیِّئَةٍ بِمِثْلِهَا" دیگئی ہے + اور توکید میں بائے زائدہ کئے کی مثال قولہ تعالےٰ "یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ" ہے +

فائدہ۔ قولہ تعالیٰ ۔ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ " میں جو " ب " آیا ہے اُس کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ یہاں وہ کیا معنے دیتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ الصاق کے معنے میں آیا ہے۔ دوسرے قول میں تبعیض کے معنے بتائے جاتے ہیں۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ زائدہ ہے۔ چوتھا قول بمعنے استعانت قرار دینے کا ہے اور یہ عیاں کرتا ہے کہ یہاں کلام میں کوئی کلمہ محذوف ہے اور مقلوب بھی کیونکہ مَسَح کا لفظ جس چیز سے وہ زائل کیا گیا ہو اس کی طرف بنفسہٖ متعدی ہوتا ہے اور زائل کی جانے والی چیز کی طرف حرف " با " کے ساتھ متعدی ہوتا ہے چنانچہ اصل میں " امْسَحُوْا رُءُوْسَکُمْ بِالْمَاءِ " تھا ＋

بَلْ ۔ حرفِ اضراب ہے (روگردانی کرنا) مگر اس حالت میں جب کہ اُس کے بعد کوئی جملہ آئے۔ پھر کبھی اضراب سے یہ معنے مراد ہوتے ہیں کہ اُس کے ماقبل کا ابطال کیا جائے جس طرح قولہ تعالیٰ " وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهٗ ط بَلْ عِبَادٌ مُّکْرَمُوْنَ " یعنی بلکہ وہ لوگ بندے ہیں ＋ اور قولہ تعالیٰ " اَمْ یَقُوْلُوْنَ بِهٖ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ " میں ہے اور گاہے اضراب کے معنے ایک غرض سے دوسری غرض کی طرف منتقل ہونے کے آتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ " وَلَدَیْنَا کِتٰبٌ یَّنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا یُظْلَمُوْنَ ۔ بَلْ قُلُوْبُهُمْ فِیْ غَمْرَةٍ مِّنْ هٰذَا " کہ یہاں پر بَلْ کا ماقبل اپنی حالت ہی پر قائم ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ " قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰی بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا " میں بھی ہے ＋ اور ابن مالک نے اپنی کتاب کافیہ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ " بَلْ " کا لفظ قرآن شریف میں صرف اسی وجہ پر آتا ہے اور کسی دوسری وجہ پر نہیں آتا۔ اور ابن ہشام نے اس بارہ میں ابن مالک کو مبتلائے وہم بتایا ہے ＋ کتاب بسیط کے مولف نے اس بات کے کہنے میں ابن مالک پر بھی سبقت کی ہے پھر ابن حاجب بھی اُسی کا ہمخیال بنگیا ہے چنانچہ وہ کتاب مفصّل کی شرح میں " بَلْ " کی نسبت لکھتا ہے۔ اگر جملہ ثانی اس قسم کا ہو جو کہ غلطی سے اثبات کے باب میں آتا ہے تو اُس کے لئے اعراض کا ثابت کرنا اور جملۂ اوّل کا بطلان کر دینا اور اس طرح کا بَلْ قرآن میں کہیں واقع نہیں ہوتا ＋ اور جب کہ بَلْ کے بعد کوئی مفرد کلمہ آئے تو اس حالت میں وہ عطف کے واسطے ہوگا۔ اور قرآن شریف میں اس طرح بھی واقع نہیں ہُوا ہے ＋

بَلٰی ۔ اس حرف کا الِف اصلی ہے اور ایک قول میں اصل حرف بَلْ بتاکر الِف کو زائدہ قرار دیا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے امالہ ہو جانے کی دلیل اس کا تانیث کے لئے ہونا ثابت کرتی ہے۔ بَلٰی کے دو موضع ہوتے ہیں۔ موضع اوّل یہ کہ وہ اپنے قبل واقع ہونے

والی نفی کی تردید کے لئے ہو جس طرح تو لہ تعالےٰ "مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوْءٍ ۚ بَلٰى" یعنی عملتم السُّوء۔ اور قولہ تعالےٰ "لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مَنْ يَّمُوْتُ ۚ بَلٰى۔ یعنی یبعثھم۔ اور قولہ تعالےٰ "زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ۭ قُلْ بَلٰى وَرَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ" اور قولہ تعالےٰ "قَالُوْا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْاُمِّيّٖنَ سَبِيْلٌ" - پھر فرمایا بلٰی - علیھم سبیل" - اور قولہ تعالےٰ "وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّآ اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً" پھر خدا نے فرمایا - بَلٰى - تمسھم ويخلدون فيها + اور قولہ تعالےٰ - وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى" پھر ارشاد کیا "بلٰی يدخلها غيرهم + اور موضع دوم یہ ہے کہ بلٰی اُس استفہام کا جواب واقع ہو جو کسی نفی پر داخل ہوا ہے اور پھر یہ بلٰی اُس نفی کے ابطال کا فائدہ دے عام اس سے کہ استفہام حقیقی ہو جس طرح "لَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ" میں ہے اور اُس کے جواب میں تم کہو "بلٰی" یعنی ہاں زید کھڑا ہے - یا استفہام توبیخی ہو جس طرح قولہ تعالےٰ "اَمْ يَحْسَبُوْنَ اَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوٰىهُمْ ۭ بَلٰى" اور قولہ تعالےٰ "اَيَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهٗ ۭ بَلٰى" اور یا استفہام تقریری ہو جیسے قولہ تعالےٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۭ قَالُوْا بَلٰى" میں ہے + ابن عباسؓ اور اُن کے علاوہ دیگر لوگوں کا بیان ہے کہ اگر ایسے مواقع پر "نَعَمْ" کا لفظ کہا جائے تو کفر عائد ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ "نَعَمْ" نفی یا ایجاب کے ساتھ خبر دینے والے کی ہر حالت میں تصدیق کرنے کے لئے آتا ہے لہٰذا اگر قولہ تعالےٰ "اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" کے جواب میں وہ لوگ "نَعَمْ" کہتے تو اس کے معنے یہ ہوتے کہ گویا انھوں نے کہا "لَسْتَ رَبَّنَا" (معاذ اللہ - تو ہمارا خدا نہیں ہے) بخلاف بلٰی کے کہ یہ نفی کو باطل کرنے کے لئے مفید ہے اور اس صورت میں تقدیر کلام یہ ہے کہ "اَنْتَ رَبُّنَا" (تو ہمارا پروردگار ہے) + اور سہیلی وغیرہ نے اس بارہ میں یوں جھگڑا بھی کیا ہے کہ استفہام تقریری (مبتدائے) مثبت کی خبر ہے اور اسی وجہ سے سیبویہ نے قولہ تعالےٰ "اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ اَمْ اَنَا خَيْرٌ" میں اَمْ کو متصلہ قرار دینے سے پرہیز کیا ہے کیونکہ اَمْ متصلہ ایجاب کے بعد واقع نہیں ہوا کرتا اور جب کہ اُس کا ایجاب ہونا ثابت ہو گیا تو نَعَمْ کا ایجاب کے بعد لانا گویا اُس کی تصدیق ہوگی جو مناسب اَمر ہے۔ ابن ہشام نے کہا ہے " اور ان لوگوں کی قرارداد پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ بلٰی کے ساتھ باتفاق تمام لوگوں کے ایجاب (مثبت جملہ) کا جواب دینا غیر جائز ہے "+

بِئْسَ - انشائے مذمت کا فعل ہے اور اس کی گردان نہیں ہوتی (یعنی اس سے واحد تثنیہ - اور جمع وغیرہ کے صیغے نہیں بنتے۔) +

بَیْنَ ۔ راغب اصفہانی کا بیان ہے کہ یہ لفظ دو چیزوں کے مابین اور اُن کے وسط میں خلل (جدائی) ڈالنے کے لئے موضوع ہے ۔ قال اللہ تعالےٰ " وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا "[1] اور کبھی یہ ظرف کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور گاہے بطورِ اسم کے ۔ ظرف کی مثال ہے قولہ تعالےٰ " لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ " اور " فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً " اور " فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ " اور بین ظرفیہ صرف اُنہی امور میں مستعمل ہوتا ہے جن کے لئے مسافت پائی جاتی ہو ۔ جیسے " بَيْنَ الْبَلَدَيْنِ "[2] یا اُس شئے میں تعداد ہو دو سے اُوپر جس طرح " بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ " اور " بَيْنَ الْقَوْمِ " اور جو چیز وحدت (ایک ہونا) کے معنے میں مقتضے ہوتی ہے اُس کی جانب لفظ بَیْنَ ظرفیہ کی اضافت صرف اُسی صورت میں ہوگی جب کہ وہ مکرر لایا جائے جس طرح قولہ تعالےٰ " مِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ " اور " فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا " میں آیا ہے ۔ اور قولہ تعالےٰ " لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ " کی قرأت نصب کے ساتھ بدیں لحاظ کی گئی ہے کہ بَیْن یہاں پر ظرف ہے اور رفع کے ساتھ یوں پڑھا گیا کہ وہ اس مقام میں اسم مصدر ہے بمعنے وصل ۔ اور یونہی قولہ تعالےٰ " ذَاتَ بَيْنِكُمْ " اور قولہ تعالےٰ " فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا " یعنی فِرَاقِهِمَا (اُن کی جدائی کا مقام) بھی دونوں اُمور کا احتمال رکھتا ہے ۔

اَلتَّاء ۔ حرف جر بمعنے قسم ہے ۔ صیغہ تعجب اور اسم اللہ تعالےٰ کے ساتھ خاص ہوتی ہے ۔ کشاف میں قولہ تعالےٰ " وَتَاللهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ " کی تفسیر کے تحت میں بیان ہوا ہے کہ قسم کا اصلی حرف " بے " ہے ۔ واؤ اُس کا بدل ہے ۔ اور " تے " واؤ کی بدل ہے ۔ اور " تا " میں معنے تعجب کی زیادتی ہے گویا کہ ابراہیم علیہ السلام نے اپنے ہاتھوں کو بتوں کے ساتھ بُرائی کرنے کی آسانی حاصل ہونے اور باوجود نمرود کی سرکشی اور سخت گیری کے اپنے ایسا کام کرگزرنے پر تعجب ظاہر فرمایا ہے ۔

تَبَارَكَ ۔ یہ ایک اس وضع کا فعل ہے جو صرف زمانہ ماضی کے لفظ میں استعمال ہوتا اور محض ذات اللہ تعالےٰ کے لئے استعمال کیا جاتا ہے ۔ اور اس کی گردان نہیں ہوتی ۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کو اسم فعل کہا گیا ہے ۔

ثُمَّ ۔ حرف ہے اور تین امور کو چاہتا ہے ۔ حکم میں دوسرے کو شریک کرنا ۔ ترتیب ۔ اور مہلت ۔ اور ہر ایک امر میں ایک نہ ایک اختلاف ہے ۔ چنانچہ کوفہ والوں

---

[1] اور اُن دونوں کے بیچ میں ہم نے کھیتی رکھی ۔ ۱۸ : ۳۱ ۔ [2] دو شہروں کے مابین ۱۲

اور اخفش نے کہا ہے کہ کبھی ثُمَّ خلافِ معمول زائدہ ہوا کرتا ہے اور اس صورت میں وہ عاطفہ ہرگز نہیں رہتا۔ اس کی مثال میں انھوں نے قولہ تعالےٰ "حَتّٰی اِذَا ضَاقَتْ عَلَیْھِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَیْھِمْ اَنْفُسُھُمْ وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰہِ اِلَّآ اِلَیْہِ ثُمَّ تَابَ عَلَیْھِمْ" کو پیش کیا ہے کہ اس میں ثُمَّ عطف تشریک کے لئے نہیں آیا ہے اور ان لوگوں کے قول کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس مثال میں جواب مقدر ہے + یعنی "فَتَابُوْا" (پس انھوں نے توبہ کی) + اور رہی ترتیب اور مُہلت تو اس کے بارہ میں بھی ایک گروہ نے اختلاف کیا اور کہا ہے کہ ثُمَّ ان امور کو نہیں چاہتا اور شائد انھوں نے قولہ تعالےٰ "خَلَقَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ ثُمَّ جَعَلَ زَوْجَھَا" اور "بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَہٗ مِنْ سُلٰلَۃٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّھِیْنٍ۔ ثُمَّ سَوّٰہُ" اور "وَاِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اھْتَدٰی" اور ابتداء (ہدایت پانا) اس بات پر سابق (مقدم) ہے۔ (یعنی اس ابتداء پر جو ثُمَّ کے بعد مذکور ہے کیونکہ ہدایت ہی نے اُس سے توبہ کرائی ایمان کو اس کے دل میں جگہ دی اور نیک کاموں کا پابند بنایا مترجم) اور قولہ تعالےٰ "ذٰلِکُمْ وَصّٰکُمْ بِہٖ لَعَلَّکُمْ تَھْتَدُوْنَ ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ" سے تمسک کیا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب و مہلت کے لئے آیا ہے + اور ان تمام مثالوں کے جواب میں یہ کہا ہے کہ ان میں ثُمَّ ترتیب اخبار (خبردہی) کے لئے آیا ہے نہ کہ ترتیب حکم کی غرض سے + ابن ہشام کہتا ہے +" اس جواب سے تو دوسرا جواب زیادہ فائدہ بخش ہوتا کیونکہ یہ جواب محض ترتیب کی صحت واضح کرتا ہے اور مہلت کے صحیح ہونے کا کچھ بھی پتا نہیں بتاتا اس لئے کہ دونوں خبروں کے مابین کوئی تراخی (ڈھیل) نہیں پائی جاتی چنانچہ ترتیب و مہلت دونوں باتوں کو صحیح ٹھیرانے والا جواب وہ ہے جو کہ پہلی مثال کے بارہ میں کہا گیا کہ وہاں ایک مقدر جملہ پر عطف ہو رہا ہے یعنی "مِنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَۃٍ اَنْشَاَھَا ثُمَّ جَعَلَ مِنْھَا زَوْجَھَا" + اور دوسری مثال کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ "سَوّٰہُ" کا عطف پہلے جملہ بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ" پر ہے نہ کہ دوسرے جملہ (ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَہٗ مِنْ سُلٰلَۃٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّھِیْنٍ) پر + اور تیسری مثال کے بارہ میں یوں جواب دیا جاتا ہے کہ "ثُمَّ اھْتَدٰی" سے یہ مراد ہے کہ "ثُمَّ دَامَ عَلَی الْھِدَایَۃِ" + (پھر وہ ہدایت پر دائم کو قائم رہا) +

لہ اس اکیلی ذات سے جسکو پیدا کیا پھر اسی ذات سے اُس کا جوڑا بنایا ۱۲

فائدہ - کوفہ والوں نے ثُمَّ کو فعل شرط کے بعد اُس کے ساتھ قرین بنائے ہوئے فعل مضارع کو نصب دینے کے جواز میں واؤ اور فا کا قائم مقام بنایا ہے اور اسی اصول کے لحاظ سے حسنؒ کی قراءت " وَ مَنْ یَخْرُجْ مِنْ بَیْتِہٖ مُھَاجِرًا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ یُدْرِکَہُ الْمَوْتُ " یُدْرِکَ کے نصب کے ساتھ روایت کی ہے +

ثَمَّ - فتحہ کے ساتھ مکان بعید کی طرف اشارہ کرنے کا اسم ہے جیسے قولہ تعالےٰ " وَ اَزْلَفْنَا ثَمَّ الْاٰخَرِیْنَ " لہ اور یہ ظرف ہے اس کی تصریف نہیں ہوتی چنانچہ اس لحاظ سے جس شخص نے قولہ تعالےٰ " وَاِذَا رَاَیْتَ ثَمَّ " میں اُس کو مفعول کا اعراب دیا ہے اُس نے سخت غلطی کی ہے - اور قراءت کی گئی ہے " فَاِلَیْنَا مَرْجِعُھُمْ ثَمَّ اللّٰہُ (یعنی ھُنَالِکَ اللّٰہُ) شَھِیْدٌ " جس کی دلیل قولہ تعالےٰ " ھُنَالِکَ الْوَلَایَۃُ لِلّٰہِ الْحَقِّ " + اور طبری نے قولہ تعالےٰ اَثُمَّ اِذَا مَا وَقَعَ اٰمَنْتُمْ بِہٖ " کے بارہ میں کہا ہے کہ اس کے معنے " ھُنَالِکَ " ہیں اور ثُمَّ عاطفہ نہیں مگر یہ طبری کا وہم ہے - اس کو یہ اشتباہ پیدا ہوگیا کہ یہاں ثُمَّ مضمومہ نہیں بلکہ ثَمَّ مفتوحہ ہے + خطّاب کی کتاب توشیح میں آیا ہے کہ " ثَمَّ ظرف ہے اور اس میں حَیْثُ کی طرف اشارہ کے معنے اس لئے پائے جاتے ہیں کہ وہ معنےٰ میں ایسا ہی ہے +

جَعَلَ - راغب کہتا ہے تمام افعال میں یہ ایک عام لفظ ہے - یہ فِعل - صُنِعَ - اور اپنے تمام ہم معنے لفظوں سے بدرجہا زائد عام ہے اور اس کا تصرّف پانچ وجوہ پر ہوتا ہے (اوّل) یہ صَارَ اور طَفِقَ کا قائم مقام ہوتا اور متعدی نہیں ہُوا کرتا ہے مثلاً " جَعَلَ زَیْدٌ یقول کذا " + دوئم بجائے اَوْجَدَ کے آتا اور اس وقت میں ایک معمول کی طرف متعدی ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّوْرَ " + سوئم کسی شے سے دوسری شَے کو ایجاد کرنے اور بنانے کے معنےٰ میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " جَعَلَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا " اور " جَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَکْنَانًا " + (چہارم) ایک شَے کو ایک خاص حالت میں کر دینے اور دوسری حالت میں نہ کرنے کے معنےٰ میں آتا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا " + " وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِیْھِنَّ نُوْرًا " + اور (پنجم) ایک شَی سے اُسی شَی پر حکم لگانے کا فائدہ دیتا ہے خواہ بحیثیت حق ہو جس طرح قولہ تعالےٰ " وَجَاعِلُوْہُ مِنَ الْمُرْسَلِیْنَ " میں ہے - یا - بطور باطل جیسے

لہ اور نزدیک لے آئے ہم اس جگہ پر دوسروں کو ۱۲ ؎ الحکم بالشئ علی الشئ ۱۲ +

قولہ تعالٰے "وَ یَجْعَلُوْنَ لِلّٰہِ الْبَنَاتِ" اور قولہ تعالٰے "اَلَّذِیْنَ جَعَلُوا الْقُرْاٰنَ عِضِیْنَ" میں ہے +

حَاشَا۔ تنزیہ کے معنے میں اسم ہے قولہ تعالٰے "حَاشَا لِلّٰہِ مَا عَلِمْنَا عَلَیْہِ مِنْ سُوْٓءٍ" اور "حَاشَا لِلّٰہِ مَا ھٰذَا بَشَرًا" میں اور فعل و حرف نہیں۔ اس کی دلیل بعض قاریوں کا اس کو "حَاشًا لِلّٰہِ" تنوین کے ساتھ پڑھنا جیسا کہ "بَرَاءَۃٌ لِلّٰہِ" کہا جاتا ہے۔ اور ابن مسعودؓ نے "مَعَاذَ اللہِ" اور "سُبْحَانَ اللہِ" کی طرح اس کو باضافت "حَاشَا اللہِ" پڑھا ہے۔ پھر قرأت سبعہ میں اس پر لامِ جارہ کا دخول بھی اس کے اسم ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر یہ حرفِ جر ہوتا تو حرفِ جر پر دوسرے حرفِ جر کے داخل ہونے کی کیا وجہ تھی جو ایک ناجائز امر ہے اور قراء سبعہ کی قرأتوں میں اس کو تنوین دینا یوں ترک کر دیا گیا کہ یہ لفظًا اُس حَاشَا کے مشابہ ہے جو کہ حرف ہے + ایک قوم بوجہ اس کے مبنی ہونیکے اس کو اسم فعل بتاتی اور اس کے معنے اَتَبَرَّأُ۔ اور۔ تَبَرَّأْتُ۔ بیان کرتی ہے۔ مگر بعض لغتوں میں اس کے مُعرَب پائے جانے کی وجہ سے یہ قول رد کر دیا گیا ہے + مُبَرَّد اور۔ ابن جنی کا قول ہے کہ "یہ فعل ہے اور آیت مذکورہ میں اس کے معنے یہ ہیں کہ "حَاشٰی یُوْسُفُ الْمَعْصِیَۃَ لِاَجْلِ اللہِ" مگر یہ تاویل دوسری آیت میں ٹھیک نہیں آتی + فارسی کہتا ہے "حَاشَا فعل ہے اور اَلْحَشَاءُ سے مشتق جس کے معنے ہیں ناحیۃ (کنارہ) اور حَاشَا کے معنے یہ ہوئے کہ "صَارَ فِیْ نَاحِیَۃٍ" (ایک کنارہ ہو گیا) یعنی وہ اُس چیز سے دور ہوا جس کے ساتھ اُسے متہم کیا گیا تھا اور اُس کام سے کنارہ کشی کی وہ اُس میں آلودہ اور اُس سے ملتبس نہیں ہوا اور قرآن شریف میں حَاشَا صرف استثنائیہ واقع ہوا ہے +

حَتّٰی۔ اِلٰی کی طرح یہ بھی انتہا غایت کا حرف ہے مگر حَتّٰی اور اِلٰی دونوں میں چند امور باہمی فرق عیاں کرتے ہیں مثلاً حَتّٰی اِن باتوں میں فرد ہے کہ وہ محض اسم ظاہر کو جر دیتا ہے اور اُس آخر مسبوق کو جو کئی اجزا رکھتا ہے اور اُس کا مجرور جزو آخیر کے ساتھ ملاقی ہے جیسے قولہ تعالٰے "سَلٰمٌ ھِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ" (کہ اس مثال میں حَتّٰی نے مَطْلَع کو جر دیا ہے اور وہ رات کے آخری حصہ یعنی فجر سے مُلاقی ہے) اور وہ اپنے قبل فعل کے تھوڑا تھوڑا شروع ہو چلنے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں ابتدائے غایت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اُس کے بعد اَنْ مقدرہ کے باعث سے مضارع منصو

لہ یوسفؑ نے خدا کے لئے (اُس کے خیال سے) گناہ کرنے سے پہلو تہی کیا ۱۲ +

واقع ہوتا ہے اور اس حالت میں مضارع منصوب مع اَنْ مقدرہ کے دونوں مصدر مجرور کی تاویل میں ہوتے ہیں پھر اس وقت حتّٰی کے تین معانی آتے ہیں ایک یہ کہ وہ اِلٰی کا مرادف ہوتا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " لَنْ نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِيْنَ حَتّٰى يَرْجِعَ اِلَيْنَا مُوْسٰى " یعنی موسےٰ کے واپس آنے تک + دوسرے یہ کہ " کَیْ تعلیلیہ " کا مرادف ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ " وَلَا يَزَالُوْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ حَتّٰى يَرُدُّوْكُمْ " اور " لَا تُنْفِقُوْا عَلٰى مَنْ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ حَتّٰى يَنْفَضُّوْا " اور اسی ترادف کا محتمل قولہ تعالےٰ " فَقَاتِلُوا الَّتِيْ تَبْغِيْ حَتّٰى تَفِيْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ " بھی ہے ۔ اور تیسرے یہ کہ وہ استثناء میں اِلَّا کا مرادف ہوتا ہے ۔ ابن مالک وغیرہ نے اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ " وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَا " کو پیش کیا ہے +

مسئلہ ۔ جس وقت کوئی ایسی دلیل پائی جائے جس کے باعث حتّٰی اور اِلٰی کے بعد آنے والی غایت (حد) اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہو سکے یا نہ ہو سکے تو اُس پر عمل کرنا واضح امر ہے مابعد حتّٰی و اِلٰی کے اُس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہونے کی مثال قولہ تعالےٰ " وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ ۔ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ " ہے کہ سنت رسول نے کہنیوں اور ٹخنوں کے داخلِ غسل ہونے پر دلالت کی ہے + اور اُن کے مابعد کے حکم ماقبل سے خارج ہونے کی نظیر قولہ تعالےٰ " ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ " ہے کہ (صوم) وصال کی صریح ممانعت نے رات کے روزہ میں نہ داخل ہونے پر دلالت کی ہے اور قولہ تعالےٰ " فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ " بھی اسی کی (عقلی دلیل) کی مثال ہے کیونکہ اگر یہاں غایت مُغیّا میں داخل ہو جائے تو فراخ دستی کی حالت میں بھی قرض خواہوں کو قرضدار کے ادائے قرض کا انتظار کرنا پڑے گا اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مطالبہ نہ کرنے کے باعث قرض خواہ کا حق فوت ہو جائے ۔ لیکن اگر غایت کے مُغیّا میں داخل یا اُس سے خارج ہونے کی صورتوں میں سے ایک پر بھی دلیل قائم نہ ہو تو ایسی حالت میں اُس کے بابت چار قول آئے ہیں + ایک جو کہ صحیح تر بھی ہے یہ ہے کہ حتّٰی کے ساتھ غایت کا دخول مُغیّا میں ہوگا اور اِلٰی کے ساتھ نہ ہوگا ۔ اس قول کی وجہ دونوں بابوں میں اغلبیّہ استعمال کا احتمال ہے کیونکہ قرینہ کے ہوتے ہوئے اکثر یہی دیکھنے میں آتا ہے کہ حتّٰی کے ساتھ غایت کا مُغیّا میں دخول ہوتا ہے اور اِلٰی کے ساتھ آنے میں ایسا نہیں ہوتا لہٰذا تردد کے وقت اسی کثرتِ استعمال پر حمل کرنا واجب ہوا + دوسرا قول یہ ہے کہ حتّٰی اور اِلٰی دونوں میں غایت مُغیّا میں داخل ہوگی ۔ اور تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں میں نہ داخل ہوگی + ان دونوں

قول میں حتّٰی اور اِلیٰ کے ایکساں ہونے پر قولہ تعالےٰ " فَمَتَّعْنَاهُمْ اِلیٰ حِیْنٍ " سے استدلال کیا گیا ہے جس کی قرأت ابن مسعودؓ نے " حَتّٰی حِیْنٍ " کی ہے ۔

تنبیہ ۔ حتّٰی ابتدائیہ بھی وارد ہوتا ہے یعنی ایسا حرف ہو کہ جس کے بعد سے جملوں کی ابتداء ہوتی ہے ۔ اس حالت میں وہ جملہ اسمیہ اور جملہ فعلیہ دونوں پر داخل ہوا کرتا ہے اور جملہ فعلیہ کا فعل مضارع ہو یا ماضی دونوں کی حالت ایکساں ہے اور اس کی مثالیں ہیں قولہ تعالےٰ " حَتّٰی یَقُوْلُ الرَّسُوْلُ " رفع کے ساتھ " حَتّٰی عَفَوْا وَّقَالُوْا " اور " حَتّٰی اِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ " ابن مالکؒ نے دعوےٰ کیا ہے کہ آیات مذکورۂ فوق میں حتّٰی حرف جرّ ہے اور اِذَا اور اَنْ کو جو دو آیتوں میں مُضمر ہے مجرور بتاتا ہے مگر اکثر لوگ اس دعوے کے مخالف ہیں ۔ حتّٰی عاطفہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور ایسا حتّٰی مجھکو قرآن شریف میں آتا معلوم نہیں ہوا کیونکہ حتّٰی کے ساتھ عطف ہونا بہت کم مستعمل ہے اور اسی وجہ سے کوفہ والوں نے اُس کا انکار کیا ہے ۔

فائدہ ۔ حتّٰی کی " ح " کو ع کے ساتھ بدل دینا (قبیلۂ) ہذیل کی لغت ہے اور ابن مسعودؓ نے اُسے یوں ہی پڑھا ہے ۔

حَیْثُ ۔ ظرف مکان ہے ۔ اخفشؒ کہتا ہے کہ یہ ظرف زمان بھی واقع ہوتا ہے اور غایات سے مشابہ کرنے کے لئے مبنی علی الضم آتا ہے کیونکہ جملوں کی طرف اضافت کرنا ایسا ہے جیسے کہ اضافت ہوئی ہی نہیں ۔ اسی واسطے زجاج نے قولہ تعالےٰ " مِنْ حَیْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ " کے بارہ میں کہا ہے کہ " حَیْثُ کا مابعد اُس کا صلہ ہے اور اُس کی جانب مضاف کبھی نہیں یعنی یہ کہ حیث سے بعد والے جملہ کی طرف مضاف نہیں لہذا وہ جملۂ مابعد حیث کے لئے صلہ ہو گیا یعنی ایک زائد جملہ متعلقہ کے طور پر اور یہ کہ اُس کا جزو نہیں ہے " ۔ اور فارسی نے زجاج کے بیان کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حیث کو موصولہ قرار دیتا ہے چنانچہ اسی باعث اُس نے زجاج کی تردید پر کمر باندھی حالانکہ غلطی خود اسی کی ہے اہل عرب میں سے بعض قبائل حیث کو مُعرب رکھتے ہیں اور چند قبائل ایسے ہیں جو اُسے التقائے ساکنین کے باعث کسرہ پر مبنی اور بغرض تخفیف فتحہ پر مبنی ٹھیراتی ہیں اور ان دونوں امور کا احتمال اُن لوگوں کی قرأت کر سکتی ہے جنھوں نے " مِنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُوْنَ " کسرہ کے ساتھ " اللّٰهُ اَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ " فتحہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے مشہور بات یہ ہے کہ حیث کی تصریف نہیں ہوتی ۔ اور ایک قوم (گروہ) نے اخیر کی آیت میں حیث کا باعتبار گردان ظروف مفعول بہ ہونا جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ وہ ظرف نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ اُسے

ظرف رکھا جائے تو اس سے ماننا پڑے گا کہ خداوند کریم کو ایک مکان میں بہ نسبت دوسرے مکان کے زیادہ علم ہوتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں بلکہ علم باری ہر جگہ ایکساں اور کامل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس آیت کے معنے ہیں " اللہ خاص اس مکان کو جانتا ہے۔ جو وضع رسالت کا مستحق ہے نہ یہ کہ صرف مکان میں کسی شَیٔ کو جانتا ہے چنانچہ اس اعتبار پر حَیْثُ فعل محذوف کو یَعْلَمُ فعل محذوف نے نصب دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ حَیْثُ کا نصب یَعْلَمُ فعل محذوف سے ہوا اور خود اَعْلَمُ سے نہیں ہوا یہ ہے کہ اَفْعَلُ التفضیل کا صیغہ بغیر اس کے کہ اُس کی تاویل عَالِمُ (اسم فاعل) کے ساتھ کیجائے مفعول بہ کو ہرگز نصب نہیں دے سکتا۔ اور ابوحیان کا بیان ہے کہ "ظاہر امر یہ ہے کہ حَیْثُ کو مجازی ظرفیہ پر قائم رکھا جائے اور اَعْلَمُ کو اُس معنے کا متضمن مانا جائے جو کہ ظرف کی جانب متعدی ہوتا ہے۔ اس حالت میں تقدیر عبارت یوں ہوگی " اللّٰہُ اَنْفَذُ عِلْمًا حَیْثُ یَجْعَلُ" یعنی خدا اس موضع میں نافذ العلم ہے۔ (اُس کا علم اُس پر حاوی ہے) +

دُوْنَ۔ فوق کے برخلاف ظرف وارد ہوتا ہے۔ لہٰذا مشہور قول کے اعتبار پر اس کی تعریف نہیں کیجاتی۔ اور ایک قول اس کے متصرف ہونے کی نسبت بھی آیا ہے غرضیکہ دونوں وجوہ پر اس کی قرأت قولہ تعالےٰ " وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ " میں آتی ہے یعنی رفع اور نصب دونوں اعرابوں کے ساتھ۔ دُوْن بمعنے غیر اسم بھی ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ اَتَّخِذُوا مِنْ دُوْنِہٖ آلِھَۃً " یعنی غَیْرِہٖ + زمخشری کہتا ہے " دُوْن کے معنے شَیٔ میں سے قریب ترین اور فروترین جگہ کے ہیں اور اس کا استعمال حالت تفاوت میں ظاہر کرنے کے واسطے ہوتا ہے جیسے " زَیْدٌ دُوْنَ عَمْرٍو " یعنی زید بہ نسبت عمرو کے عزت اور علم میں کم درجہ پر ہے۔ اور اس میں وسعت پیدا کر کے اس کو حد سے گزر جانے کے معنیٰ میں استعمال کر لیا گیا جس طرح قولہ تعالےٰ " اَوْلِیَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ " میں ہے یعنی اہل ایمان کی دوستی کو کفار کی دوستی کی طرف متجاوز نہ کرو (مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار سے دوستی نہ پیدا کرو) +

ذُو۔ اسم ہے بمعنے صاحب کے آتا ہے اور اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اسمائے اجناس کے ساتھ فہم کو ذاتوں کے اوصاف تک مُوصول کر دے۔ جس طرح کہ اَلَّذِیْ جملوں کے ساتھ معرفہ بنائے گئے شخصوں کے وصف کا صلہ ہونے کے واسطے وضع کیا گیا ہے اور ذُو کا استعمال صرف اضافت کے ساتھ ہوتا ہے یعنی یہ مضاف ہوا کرتا ہے مگر ضمیر اور اسم مشتق کی طرف مضاف نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض لوگوں نے اس بات کو جائز رکھا ہے

کہ مشتق کی طرف اُس کی اضافت ہو چنانچہ اس کی مثال میں ابن مسعودؓ کی قرأت "ذُوْقَ مُصَلٍّ ذِی عَالِمٍ عَلِیْمٌ" روایت کی ہے + اور اکثر لوگوں نے اس مقام پر یہ جواب دیا ہے کہ عَالِمٌ اس جگہ الباطِل کی طرح مصدر ہے۔ مشتق نہیں۔ یا یہ کہ لفظ ذِی زائدہ ہے + سہیلی کا قول ہے " لفظ صاحب کے ساتھ وصف کرنے سے لفظ ذُو کے ساتھ وصف کرنا زیادہ بلیغ ہے اور اُس کے ساتھ اضافت ازدیاد شرف کی موجب ہوتی ہے کیونکہ ذُو تابع کی طرف مضاف ہے اور صاحب متبوع کی جانب مثلاً کہا جاتا ہے "ابوہریرہؓ صاحب النبی صلعم" اور یہ نہیں کہا جاتا کہ "النبی صلعم صاحب ابی ہریرہؓ" مگر ذُو کی یہ حالت نہیں اُس میں تم کہتے ہو "ذُو الْمَالِ" اور "ذُو الْعَرْشِ" دیکھو یہاں پہلا اسم متبوع ہے اور تابع نہیں۔ چنانچہ اسی فرق کی بُنیاد پر کہا گیا ہے کہ خداوندکریم نے سُورۃ الانبیاء میں فرمایا "ذَا النُّوْنِ" دیکھو یہاں خدا نے ذُو کی اضافت نون کیطرف اور نُون کہتے ہیں "مچھلی" کو۔ اور پھر خدائے پاک نے سورۃ ن میں فرمایا "وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوْتِ" سہیلی کہتا ہے۔ دونوں مقاموں پر معنی تو ایک ہی ہیں مگر دونوں حالتوں کی طرف اشارہ کی خوبی کا لحاظ کرتے ہوئے الفاظ کا تفاوت اتنا ہے کہ زمین و آسمان کا فرق کہنا چاہیئے خداوندکریم نے جس وقت ان (پیغمبر یونسؑ) کا ذکر اُن کی تعریف کرنے کے موقع پر کیا تو وہاں "ذا" کے ساتھ اُن کا بیان کیا کیونکہ ذا کے ساتھ اضافت اشرف تھی اور پھر نُون کا لفظ وارد کیا جو بہ نسبت لفظ حُوت (مچھلی) کے زیادہ وزن دار اور وقیع ہے اس لئے[1] کہ وہ ایک سُورۃ کا نام اور اُس کے آغاز کا حرف ہے مگر حُوت کے لفظ کو یہ خصوصیت نصیب نہیں چنانچہ جس موقعہ پر اُن پیغمبر کی پیروی سے منع فرمانا مطلوب تھا وہاں اُس کا ذکر "صاحب الحوت" کے الفاظ سے کیا +

رُوَیْدَ۔ اسم ہے۔ اس کے ساتھ جب کبھی تکلم ہوتا ہے تو صیغۂ تصغیر ہی استعمال میں آتا ہے اور اُس کے ساتھ دوسرے کو حکم دیا جاتا ہے۔ رُوَیْدَ لفظ رُود کی تصغیر ہے جس کے معنے چھوڑنے اور مَهَل (مُہلت دینے) کے ہیں +

رُبَّ۔ حرف ہے اور اس کے معنے میں آٹھ قول آئے ہیں + اوّل یہ کہ وہ ہمیشہ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آیا کرتا ہے اور اکثر لوگ اسی بات پر زور دیتے ہیں + دوم ہمیشہ تکثیر (زیادتی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ[1] "رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ كَانُوْا مُسْلِمِيْنَ" کہ بیشک کفار سے مسلمان ہونے کی آرزو بکثرت عیاں ہوگی + اور قول

[1] اکثر اوقات آرزو کرینگے وہ لوگ جنھوں نے نافرمانی کی کاش وہ فرمانبردار ہوتے ۱۲ +

اوّل کے قائلین نے کہا ہے کہ "کفار عذاب کی سختیوں اور تکلیفوں میں ایسے مشغول ہونگے کہ بہت کم اُن کے حواس ایسی آرزو کرنے کے لئے درست ہو پائینگے"۔ لہذا تقلیل کے معنے غالب ہیں + سوم یہ کہ رُبَّ تقلیل و تکثیر دونوں باتوں کے لئے ایکساں آتا ہے + چہارم یہ کہ بشیتر تقلیل کے اور شاذ و نادر تکثیر کے لئے آتا ہے اور یہی قول میرا مختار ہے + پنجم اس کے برعکس + ششم یہ کہ رُبَّ تقلیل یا تکثیر کے دونوں میں سے ایک معنیٰ کے لئے بھی وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہ حرفِ اثبات ہے جو نہ اس پر دلالت کرتا ہے اور نہ اُس پر۔ ہاں یہ بات خارج سے کچھ سمجھ میں آتی ہے۔ یعنی خارجی اسباب تقلیل و تکثیر کا مفہوم عیاں کرتے ہیں + ہفتم یہ کہ رُبَّ مباہاۃ اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر تکثیر کے معنے میں اور اس کے ماسوا دوسرے مواقع پر تقلیل کے معنیٰ میں وارد ہوتا ہے + اور ہشتم یہ کہ رُبَّ عددِ مُبْهَم کے لئے از روئے تقلیل و تکثیر آتا ہے۔ اور اس پر حرف "مَا" داخل ہوکر اُسے جَر کے عمل سے روک دیتا ہے اور اُسے جملوں پر داخل کرتا ہے۔ ایسے وقت میں بشیتر اُس کا دخول ایسے فعلیہ جملوں پر ہوتا ہے جن کا فعل لفظاً اور معنیٰ ماضی ہو۔ اور "رُبَمَا" کے فعل مستقبل پر داخل ہونے کی مثالوں میں سے ایک یہ امثال اوپر ذکر کی گئی آیت ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ آیت "وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ" کے حکم میں ہے +

اَلسِّیْن (س) حرف ہے اس کا دخول مضارع کے لئے خاص ہے اور جب یہ مضارع پر داخل ہوتا ہے تو اُس کو خالص استقبال کے معنے میں کر دیتا ہے پھر خود بمنزلہ اُس کے ایک جزو کے ہو جاتا ہے اسی واسطے اُس کو مضارع میں کوئی عمل نہیں دیا گیا۔ اور بصرہ والے اس طرف گئے ہیں کہ "سَوْف" کے ساتھ آنے کے مقابلہ میں اگر فعل مضارع "سِیْن" کے ساتھ وارد کیا جائے تو اُس میں بہ نسبت "سَوْف" کے استقبال کی مدت زیادہ تنگ (کم وسیع) ہوتی ہے۔ اہل اعراب (نحو) اس کو حرفِ تنفیس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور اس کے معنے توسیع (وسعت دینے) کے ہیں کیونکہ سین فعل مضارع کو ایک بعید تنگ زمانہ یعنی حال سے دوسرے وسیع زمانہ یعنی استقبال کی طرف منتقل کرلے جاتا ہے اور بعض علماء نے ذکر کیا ہے کہ حرفِ سین کبھی استمرار کا فائدہ دینے کے لئے آتا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کے لئے جیسے قولہ تعالےٰ "سَتَجِدُوْنَ آخَرِيْنَ۔ الآیۃ" اور قولہ تعالےٰ "سَيَقُوْلُ السُّفَهَاءُ"۔ الآیۃ" میں ہے کیونکہ یہ کفار اور منافقین کے قول "مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِيْ۔ الآیۃ" کے بعد نازل ہوا اس واسطے حرفِ سین استمرار کی خبر دینے کے لئے آیا ہے نہ کہ استقبال کا فائدہ دینے کو + ابن ہشام کہتا ہے "نحوی لوگ اس

بات سے واقف نہیں بلکہ یہاں پر استمرار کا فائدہ فعل مضارع سے حاصل ہوتا ہے اور حرف سین
مضئے استقبال پر باقی ہے اس لئے کہ استمرار کا وجود صرف زمانہ مستقبل ہی میں ہوتا ہے"
وہ کہتا ہے "زمخشری نے کہا کہ جس وقت حرف سین کسی محبوب یا مکروہ فعل پر داخل ہوتا
ہے تو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ فعل لامحالہ واقع ہوگا" مگر میرے خیال میں اس وجہ
سمجھنے کی کوئی راہ نہیں آتی جس کا باعث یہ ہے کہ حرف سین فعل کے حاصل ہونے کے
وعدہ کا فائدہ دیتا ہے لہذا اُس کا کسی ایسے کلام میں داخل ہونا جس سے وعدہ یا وعید کا فائدہ
حاصل ہوتا ہے " اُس کلام کی توکید کا موجب ہوگا اور اُس کے مضئے کو ثابت کرے گا۔ چنانچہ
خداوند کریم نے سورۃ البقر میں اس کی جانب ایماء فرماتے ہوئے کہا ہے "فَسَيَكْفِيكَهُمُ
اللّٰهُ" یہاں پر سین کے معنے یہ ہیں کہ یہ بات لامحالہ ہونے والی ہے اگرچہ کچھ عرصہ تک تاخیر
واقع ہوجائے۔ اور سورۃ براءۃ میں اس کی تصریح فرماتے ہوئے قولہ تعالےٰ "أُولَٰئِكَ
سَيَرْحَمُهُمُ اللّٰهُ" کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ سین رحمت کے لامحالہ وجود میں آنے کا فائدہ
دے رہی ہے اس لئے جس طرح تمہارے قول "سَأَنْتَقِمُ مِنْكَ" میں سین کے ساتھ
دھمکی کی تاکید ہوتی ہے اُسی طرح یہاں بھی سین وعدہ رحمت کی تاکید کر رہی ہے +

سَوْفَ ۔ سین کی طرح یہ بھی حرف اور اُنھی معانی میں آتا ہے مگر بصرہ والوں
کے نزدیک زمانہ کے لحاظ سے اس میں زائد وسعت پائی جاتی ہے کیونکہ حروف کی کثرت
معانی کی زیادتی پر دلالت کیا کرتی ہے۔ اور غیر اہل بصرہ سَوْفَ کو معانی میں سین کا
مرادف مانتے ہیں + سَوْفَ بہ نسبت سین کے اس بارہ میں منفرد ہے کہ اُس پر لام
داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ" میں ہے + ابو حیان
کہتا ہے "سین پر دخول لام کے ممتنع ہونے کی علت توالی حرکات کی کراہت ہے
جیسے "سَيَتَدَحْرَجُ" میں برابر چار حرفوں پر پے در پے[1] فتحہ کی حرکت آئی ہے اور
لام داخل ہو تو ایک فتحہ اور بڑھ جائے اور اسی عموم پر باقی مثالوں کا اندازہ کرنا چاہئے
ابن بابشاذ کا قول ہے سَوْفَ کا استعمال وعید اور تہدید میں بیشتر آتا ہے اور
سین کا بیشتر استعمال وعدہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی کبھی اس کے برعکس
بھی ہوجاتا ہے +

سَوَاءٌ ۔ بمعنے مستوی آتا ہے اس لئے وہ کسرہ کے ساتھ قصر۔ اور فتحہ کے ہمراہ مد
کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ قصر کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "مَكَانًا سُوًى" اور مد کی

---

[1] پے در پے آنے ۱۲ +

مثال ہے قولہ تعالےٰ " سَوَآءٌ عَلَیۡھِمۡ ءَاَنۡذَرۡتَھُمۡ اَمۡ لَمۡ تُنۡذِرۡھُمۡ " + اور وصل کے معنے میں وارد ہوتا ہے اس صورت میں بھی فتحہ کے ساتھ اُس کو مد کرکے پڑھتے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ " فِیۡ سَوَآءِ الۡجَحِیۡمِ " میں ہے + اور معنی " تام " بھی آتا ہے۔ قال تعالےٰ " فِیۡۤ اَرۡبَعَۃِ اَیَّامٍ سَوَآءً " یعنی تماماً اور اس صورت میں بھی اُس کو مد دیا جاتا ہے پھر جائز ہے کہ اسی قبیل سے ہو قولہ تعالےٰ " وَاھۡدِنَاۤ اِلٰی سَوَآءِ الصِّرَاطِ " + اور لفظ سَوَاءَ قرآن میں غیر کے معنے میں کہیں نہیں آیا ہے مگر ایک کمزور سا قول ہے کہ آیا ہے، چنانچہ کتاب بُرہان میں اسی معنی کی تمثیل قولہ تعالےٰ " فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ السَّبِیۡلِ " سے دیگئی ہے۔ حالانکہ یہ صریحاً وہم ہے اور اس سے کہیں بہتر کلبی کا قول ہے جو اُس نے قولہ تعالےٰ " وَلَاۤ اَنۡتَ مَکَانًا سُوًی " کے بارہ میں کہا ہے کہ یہاں سَوَآءَ کا لفظ استثناء کے لئے آیا ہے اور مستثنےٰ محذوف ہے یعنی " مَکَانًا سِوٰی ھٰذَا الۡمَکَانِ " اس بات کو کرمانی اپنی کتاب عجائب القرآن میں ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اس میں ایک طرح کا بُعد[1] پایا جاتا ہے جس کی وجہ سِوٰی بمعنے غیر کا بلا اضافت استعمال میں نہ آنا ہے اور یہ بات یہاں پائی نہیں جاتی +

سَآءَ - فعل ذم ہے اور اس کی تصریف (گردان) نہیں آتی +

سُبۡحَانَ - مصدر[2] ہے بمعنے تسبیح[3] اس کو نصب اور کسی (اسم) مفرد کی طرف مضاف ہونا لازم ہے وہ ظاہر ہو جیسے " سُبۡحَانَ اللّٰہِ " " سُبۡحَانَ الَّذِیۡۤ اَسۡرٰی " یا مضمر جس طرح " سُبۡحَانَہٗۤ اَنۡ یَّکُوۡنَ لَہٗ وَلَدٌ " " سُبۡحَانَکَ لَا عِلۡمَ لَنَاۤ " اور یہ ایسا مفعول مطلق ہے کہ اُس کا فعل حذف کرکے یہ اُس کی جگہ قائم کردیا گیا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں لکھتا ہے " عجیب و غریب امر یہ ہے کہ کتاب مفصّل میں اس کو سَبَّحَ کا مفعول مطلق بتایا گیا ہے جس کے معنے ہیں دُعاء اور ذکر کے ساتھ اپنی آواز کو بلند کرنا۔ اور اس کے ثبوت میں اس شعر سے استشہاد کیا ہے +

قبح الاله وجوہ تغلب کلما سبّح الحجیج وکبّروا اھلالا	خدا تغلب والوں کے مُنہ ہر ایسے موقع پر کالے کرے جب کہ حاجی لوگ دعا کے ساتھ اپنی آوازیں بلند کریں اور تکبیر و تہلیل کہیں +

ابن ابی حاتم - ابن عباسؓ سے روایت کرتا ہے کہ اُنھوں نے کہا " قولہ تعالےٰ "

---

[1] سمجھ میں آنے سے دوری ۱۲ [2] مفعول مطلق ۱۲ [3] پاکی بیان کرنا ۱۲

"سُبحان اللہ" کے معنے یہ ہیں کہ خداوند کریم اپنی ذات کو بُرائی سے منزہ بتاتا ہے ۔
ظن ۔ اِس کی اصل اعتقاد راجح (غالب خیال) کا اظہار کرنے کے لئے ہے جیسے قولہ تعالےٰ "اِنْ ظَنَّا اَنْ یُّقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ" اور کبھی یقین کے معنوں میں مستعمل ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "اَلَّذِیْنَ یَظُنُّوْنَ اَنَّھُمْ مُّلٰقُوْا رَبِّھِمْ" اور ابن ابی حاتم اور دیگر راویوں نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا " قرآن میں ہر ایک ظن کا لفظ یقین کے معنیٰ میں آیا ہے " اور یہ قول تسلیم کرنا مشکل ہے بہت سی آیتیں جن میں سے ایک مذکورۂ فوق پہلی آیت ہے اِس بارہ میں اشکال ڈالتی ہیں کیونکہ اُن میں لفظ ظن کا یقین کے معنےٰ میں استعمال نہیں ہوا ہے ۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں لکھتا ہے " ظن بمعنے گمانِ غالب ۔ اور ظن بمعنے یقین کے مابین قرآن میں فرق کرنے کے لئے دو کلیہ قاعدے ہیں ۔ اوّل یہ کہ جس جگہ بھی ظن کا لفظ تعریف کیا گیا اور قابلِ ثواب ظاہر ہونے والا واقع ہے وہ یقین کے معنےٰ میں ہے اور جس مقام پر ظن کا لفظ مذمت کے ساتھ یاد کیا گیا ہے اور اُس پر عذاب ہونے کی دھمکی دی گئی ہے وہاں اُس سے شک کے معنےٰ نکلتے ہیں ۔ اور ضابطہ دوم یہ ہے کہ ہر ایک لفظ ظن جس کے بعد اَنْ خفیفہ آیا ہے اُس کے معنے شک کے ہیں جیسے قولہ "بَلْ ظَنَنْتُمْ اَنْ لَّنْ یَّنْقَلِبَ الرَّسُوْلُ" اور ہر ایک لفظ ظن کہ اُس سے اَنَّ مشدّدہ متصل ہے اُس کے معنےٰ ہیں یقین مثلاً قولہ تعالےٰ " اِنِّیْ ظَنَنْتُ اَنِّیْ مُلٰقٍ حِسَابِیَہْ " اور قولہ تعالےٰ " وَظَنَّ اَنَّهُ الْفِرَاقُ " جس کی قرأت " وَاَیْقَنَ اَنَّهُ الْفِرَاقُ " بھی کی گئی ہے ۔ اور اِس بات میں راز یہ ہے کہ اَنَّ مُشدّدہ تاکید کے لئے ہے لہذا وہ یقین پر داخل ہؤا اور اَنْ خفیفہ اِس کے خلاف ہونے کے باعث شک پر آیا ۔ اور یہی علت ہے کہ پہلا یعنی اَنَّ مشدّدہ علم میں داخل ہوا ہے جس طرح قولہ تعالےٰ " فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ " اور " وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضُعْفًا " اور دوسرا یعنی اَنْ مخففہ حسبان میں داخل کیا گیا مثلاً قولہ تعالےٰ " وَحَسِبُوْٓا اَلَّا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ " اِس بات کو راغب نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے اور اس ضابطہ ہی کی بنیاد پر قولہ تعالےٰ " وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ " کو مثال میں پیش کیا ہے ۔ مگر اِس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں یعنی راغب کی پیش کردہ مثال میں اَنْ مخففہ کا اتصال اسم (مَلْجَاَ) کے ساتھ ہؤا ہے اور سابق کی مثالوں میں اُس کا اتصال فعل کے ساتھ ہؤا تھا ۔ زرکشی نے اِس کو کتاب البرہان میں ذکر کیا اور کہا ہے کہ " اِس ضابطہ کو بخوبی یاد رکھو کیونکہ یہ اسرارِ قرآن میں

سے ہے "ابن الانباری کا قول ہے" ثعلب نے کہا ہے کہ "اہل عرب لفظ ظن کو علم - شک - اور - کذاب - تینوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں چنانچہ اگر - علم کی واضح دلیلیں قائم ہوں اور وہ شک کی دلیلوں سے بڑھکر زبردست ہوں تو ایسے موقع پر ظن یقین کے معنے میں آئے گا - لیکن جس شکل میں یقین اور شک دونوں کی باتوں کی دلیلیں معتدل اور ایکساں ہوں اُس وقت ظن کو شک مانا جائے گا - اور جب کہ شک کی دلیلیں یقین کی دلیلوں پر زائد ہوجائیں تو وہاں اُس کو کذب مانیں گے - اللہ پاک فرماتا ہے "اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ" یعنی يَكْذِبُوْنَ (جھٹلاتے ہیں) +

عَلٰی - حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے - جن میں سب سے زائد مشہور معنے استعلاء[1] کے ہیں حِسًّا[2] یا معنًی[3] - جیسے قولہ تعالےٰ "وَعَلَيْهَا[4] وَ عَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُوْنَ" "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" "فَضَّلْنَا[5] بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ" اور "وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ" + دوم[6] معنے مصاحبت کے ہوتے ہیں جیسے "مَعَ" - قال تعالےٰ "وَ اٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ" یعنی مَعَ حُبِّهٖ[7] + اور قال تعالےٰ "وَاِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلٰى ظُلْمِهِمْ" یعنی مَعَ[8] ظُلْمِهِمْ + سوم[9] بمعنے ابتداء مثل مِنْ کے قال تعالےٰ "اِذَا اكْتَالُوْا عَلَى النَّاسِ" یعنی مِنَ النَّاسِ - اور "لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰى اَزْوَاجِهِمْ" یعنی مِنْهُمْ اور اس کی دلیل یہ قول ہے "اِحْفَظْ[10] عَوْرَتَكَ اِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ" + چہارم بمعنٰی تعلیل (علت بیان کرنے) کے لام تعلیلیہ کی طرح جیسے قولہ "وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ" یعنی لِهِدَايَتِهٖ[11] اِيَّاكُمْ + پنجم - ظرفیت کے معنے میں فِی کی طرح جیسے قولہ تعالےٰ "وَدَخَلَ الْمَدِيْنَةَ عَلٰى حِيْنِ غَفْلَةٍ مِّنْ اَهْلِهَا" یعنی فِيْ[12] حِيْنٍ - اور "وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُو الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ" یعنی فِيْ زَمَنِ[13] مُلْكِهٖ + ششم حرف "بآ" کے معنے میں جیسے قولہ تعالےٰ "حَقِيْقٌ عَلٰى اَنْ لَّا اَقُوْلَ" یعنی بِاَنْ[14] لَا اَقُوْلَ - جس طرح کہ اُبَیؓ نے اس کی قرأت بھی کی ہے +

فائدہ - قولہ تعالےٰ "وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ" کی مثال میں عَلٰی -

---

[1] بلندی چاہنا ۱۲ [2] محسوس طور سے ۱۲ [3] باطنی طور سے ۱۲ [4] مثال استعلائے حسی ۱۲
[5] مثال استعلائے معنوی ۱۲ [6] ساتھ بمعنے ۱۲ [7] اُسکی محبت کے ساتھ - باوجود ۱۲ [8] باوجود انکی گنہگاری کے ۱۲
[9] حرف ابتداء غایت ۱۲ [10] تو اپنی شرمگاہ کو چھپا مگر اپنی بیوی سے پردہ نہیں ۱۲ [11] بوجہ اسکے کہ خدا نے
تمکو ہدایت کی ہے ۱۲ [12] اہل شہر کی غفلت کے وقت میں ۱۲ [13] انکی حکمرانی کے زمانہ میں ۱۲ [14] ساتھ اسبات کے کہ میں کہوں۔

اضافت (منسوب کرنے) اور اسناد کے معنے میں آیا ہے یعنی اپنے توکل کی اضافت اور اُس کا اسناد "حَیٍّ لَّا یَمُوْتُ" کی طرف کر۔ یہ قول اسی طرح پر آیا ہے مگر میرے نزدیک اس مثال میں عَلٰی بمعنے باء استعانت کے آیا ہے یعنی اس سے مدد چاہنے کے معنے مقصود ہیں + اور قولہ تعالےٰ "کَتَبَ اللّٰہُ عَلٰی نَفْسِہِ الرَّحْمَۃَ" میں عَلٰی فضل وکرم کی تاکید کے لئے آیا ہے نہ کہ ایجاب[1] اور استحقاق کے معنے میں اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ "ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَھُمْ" میں عَلٰی تاکید مجازاۃ[2] کی غرض سے آیا ہے +

بعض علماء کا بیان ہے کہ "بالاکثر نعمت کا ذکر حمد کے ساتھ ہو تو وہ عَلٰی کے ساتھ مقترن نہ بنائی جائے گی۔ اور جب کہ نعمت کا ارادہ کیا جائے تو اُس وقت عَلٰی کو لائیں گے اسی واسطے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی عادت شریف تھی کہ جب آپ کوئی عجیب اور پسند آنے والی چیز کو دیکھتے تو فرمایا کرتے "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ بِنِعْمَتِہٖ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ" + اور جس وقت کوئی ناخوش آئند بات نظر سے گذرتی تو کہتے تھے "اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی کُلِّ حَالٍ" +

تنبیہ۔ عَلٰی اسم بھی وارد ہوتا ہے۔ اُس صورت میں جس کو اخفش نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت عَلٰی کا مجرور اور اُس کے متعلق کا فاعل دونوں ایک ہی مُسمّٰی کی دو ضمیریں ہوں جیسے قولہ تعالےٰ "اَمْسِكْ عَلَیْكَ زَوْجَكَ" میں ہے اور اس کی وجہ کی طرف اِلٰی کے بیان میں پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ نیز عَلٰی مصدر "علو" سے فعل کے طور پر آتا ہے اور اس کی مثال قولہ تعالےٰ "اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْاَرْضِ" ہے +

عَنْ۔ حرفِ جر ہے اور بہت سے معانی کے لئے آتا ہے جن میں سب سے مشہور معنی مجاوزۃ کے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ "فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖ" یعنی یجاوزونہ ویبعدون عنہ (اُس سے تجاوز کرتے اور دُور ہوتے ہیں) + دوم بَدَل کے معنے میں جس طرح قولہ تعالےٰ "لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا"[3] + سوم تعلیل کے معنے میں جیسے قولہ تعالےٰ "وَمَا کَانَ اسْتِغْفَارُ اِبْرٰھِیْمَ لِاَبِیْہِ اِلَّا عَنْ مَّوْعِدَۃٍ" یعنی بوجہ ایک وعدہ کے جو ابراہیمؑ نے اپنے باپ سے کر لیا تھا + اور قولہ تعالےٰ "مَا نَحْنُ بِتَارِکِیْٓ اٰلِھَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ" یعنی تمہارے کہنے سے۔ بوجہ تمہارے کہنے کے + چہارم بمعنے عَلٰی آتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "فَاِنَّمَا یَبْخَلُ عَنْ نَّفْسِہٖ" یعنی اپنے نفس پر بخل کرتا ہے + پنجم۔

---

[1] واجب بنانے ۱۲ [2] جزا سے بڑھنا ۱۲ [3] عوض۔ بجائے ۱۲ [4] نہ جزا دیا جائیگا کوئی نفس بدلہ میں کسی نفس کے کچھ بھی ۱۲ +

بمعنےٰ بَعْدَ مثلاً قولہ تعالےٰ "یُحَرِّفُوْنَ الْکَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِہٖ" اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ دوسری آیت میں "مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِہٖ" آیا ہے۔ اور قولہ تعالےٰ "لَتَرْکَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ" یعنی ایک حالت کے بعد دوسری حالت + ششم بمعنے مِنْ قولہ تعالےٰ "یَقْبَلُ التَّوْبَۃَ عَنْ عِبَادِہٖ" یعنی مِنْھُمْ اور اُس کی دلیل قولہ تعالےٰ "تُقُبِّلَ مِنْ اَحَدِھِمَا" +

تنبیہ۔ جس وقت عَنْ پر (اُس سے پہلے) مِنْ داخل ہوتا ہے تو اُس حالت میں عَنْ اسم ہو جاتا ہے۔ ابن ہشام نے اِس قبیل سے قولہ تعالےٰ "ثُمَّ لَاٰتِیَنَّھُمْ مِّنْ بَیْنِ اَیْدِیْھِمْ وَمِنْ خَلْفِھِمْ وَعَنْ اَیْمَانِھِمْ وَعَنْ شَمَآئِلِھِمْ" کو گردانا ہے۔ اور کہا ہے کہ اِس حالت میں اُس کی تقدیر یہ ہوگی کہ وہ (عَنْ) مِنْ کے مجرور پر معطوف ہے نہ کہ مِنْ اور اُس کے مجرور (دونوں) پر +

عَسٰی۔ فعل جامد ہے اور اِس کی گردان نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے اِس کو حرف کہدیا اور اِس کے معنے تَرَجِّیْ فِی المحبوب[1] اور اشفاق فی المکروہ[2] قرار دیئے ہیں + اور یہ دونوں معنے قولہ تعالےٰ "وَعَسٰی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا وَّھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ وَعَسٰی اَنْ تُحِبُّوْا شَیْئًا وَّھُوَ شَرٌّ لَّکُمْ" میں اکٹھا ہو گئے ہیں + ابن فارس کا بیان ہے "عَسٰی قرب اور نزدیک ہو جانے کے معنے میں آیا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "قُلْ عَسٰی اَنْ یَّکُوْنَ رَدِفَ لَکُمْ" + اور کسائی کہتا ہے "قرآن میں جہاں کہیں بھی عَسٰی بطور خبر کے آیا ہے وہ صیغہ واحد ہی کے ساتھ واقع ہوا ہے جیسا کہ سابق کی آیت میں ہے تو اِس کی توجیہ "عسی الامر ان یکون کذا" کے معنے سے کی گئی ہے۔ اور جس جگہ عَسٰی کا وقوع استفہام کے معنے میں ہوا ہے اُس کو جمع کے صیغہ میں لایا جاتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "فَھَلْ عَسَیْتُمْ اِنْ تَوَلَّیْتُمْ" + ابوعبیدہ کا قول ہے "اِس کے معنے ہیں کہ آیا تم نے اِس بات کو جان لیا؟ اور آیا تم اُس کو آزما چکے ہو؟ + اور ابن ابی حاتم اور بیہقی وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے اُنھوں نے کہا "کُلُّ عَسٰی فِی الْقُرْاٰنِ فَھِیَ وَاجِبَۃٌ" (قرآن میں جتنی جگہوں پر عَسٰی آیا ہے وہ واجب ہی کے معنے میں ہے)۔ اور شافعیؒ کا قول ہے "یقال عَسٰی مِنَ اللّٰہِ وَاجِبَۃٌ" (کہا جاتا ہے کہ خدا کی طرف سے عَسٰی کہا جانا بمعنے امر واجب کے ہے) ابن الانباری کہتا ہے "عَسٰی قرآن میں واجب ہی ہے مگر دو جگہیں اِس امر سے مستثنےٰ ہیں۔ موضع اول یہ ہے قولہ تعالےٰ "عَسٰی رَبُّکُمْ اَنْ

---

[1] پسندیدہ بات کی آرزو کرنا ۱۲ [2] ناپسند بات سے ڈرنا ۱۲ +

یَرْحَمَکُمْ" یعنی بنی النضیر پر رحم کرے - پھر خدا نے اُن پر رحم نہیں فرمایا بلکہ رسول اللہ صلعم نے اُن سے جنگ کر کے اُنہیں سزائیں دیں + اور موضع دوم یہ ہے قولہ تعالےٰ "عَسٰی رَبُّہٗ اِنْ طَلَّقَکُنَّ اَنْ یُّبْدِلَہٗ اَزْوَاجًا - الآیۃ" کہ وہ تبدیل واقع نہیں ہوئی + اور بعض لوگوں نے اس استثناء کو باطل قرار دیکر قاعدہ میں عمومیت وجوب بحال رکھی ہے کیونکہ مثال اوّل میں رحمت میں داخل ہونے کے لئے اُن لوگوں پر دوبارہ بدکرداری کی طرف عود کرنیکی کی شرط لگا دیگئی تھی جیسا کہ فرمایا اللہ نے "وَاِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا" اور اس میں شک نہیں کہ بنی النضیر کے یہود نے دوبارہ شرارت آغاز کی اس لئے اُن کو سزا دیا جانا واجب ہو گیا - اور دوسری مثال میں بیویوں کی تبدیلی رسول اللہ صلعم کے طلاق دینے سے مشروط تھی اور جب کہ آپ نے اُمّہات المومنین کو طلاق نہیں دی اس واسطے تبدیل واجب نہیں ہوئی + تفسیر کشاف میں سُوْرَۃُ التَّحْرِیْم کی تفسیر کرتے ہوئے مذکور ہوا ہے کہ عَسٰی کا لفظ خداوند کریم کی جانب سے اپنے بندوں کو طمع دلانے کے واسطے استعمال کیا گیا ہے اور اس میں دو وجہیں ہیں - اوّل یہ کہ عَسٰی کا استعمال اُسی انداز پر ہو جیسے کہ حکمران اور فرمانبروائے صاحب اختیار جواب دینے کے وقت لَعَلَّ - اور عَسٰی کے ساتھ اجابت کرتے ہیں اور یہ کلمات اُن کی زبان سے بجائے قطعی اور حتمی وعدہ ہونے کے متصوّر ہوتے ہیں - اور وجہ دوم یہ ہے کہ خداوند کریم نے عَسٰی کا لفظ اس واسطے استعمال کیا تا کہ وہ بندوں کو خوف و رجاء کی حالتوں کے مابین رہنے کی تعلیم دے + اور کتاب البرہان میں آیا ہے " خدا کی جانب سے عَسٰی اور لَعَلَّ کے کلمات واجب ہونے کے معنے میں آتے ہیں اگرچہ وہ بندوں کے کلام میں رجاؔ اور طمع کے معنے میں مستعمل ہوتے ہیں - کیونکہ شکوک اور گمانوں کا پیش آنا خلق ہی کا خاصہ ہے اور باری تعالےٰ اس بات سے منزّہ ہے - اور خدا تعالےٰ کے ان الفاظ کو استعمال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن امور میں چونکہ خلق کو شک رہا کرتا ہے اور وہ اُن امور کے ہو جانے کا قطع (یقین) نہیں کرتے مگر اللہ پاک صحیح طور پر جانتا ہے کہ ان میں سے کون بات ہونے والی ہے اور کون نہیں اسی لئے ایسے کلمات کی دو نسبتیں قرار پائیں ایک نسبت اِلَی اللہ اور اُس کا نام نسبت قطع و یقین ہے - دوسری نسبت بجانب خلق جس کا نام نسبت شکؔ ظنّ رکھا جاتا ہے - بدیں وجہ یہ الفاظ کبھی تو اس اعتبار کے مطابق جو اُن کے لئے عند اللہ حاصل ہے - قطع کے معنے میں آتے ہیں جیسے قولہ تعالےٰ " فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّھُمْ

لہ اقرار - ہاں ۱۲ ٹہ پاک ۱۲ تہ یقین و ثوق ۱۲

وَ یُحِبُّوْنَہٗ " اور کا ہے اُس اعتبار پر جو اُن کو مخلوق کے نزدیک حاصل ہوتا ہے اُن کا ورود شک کے لفظ سے ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " فَعَسَی اللّٰہُ اَنْ یَّاْتِیَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِہٖ " فَقُوْلَا لَہٗ قَوْلًا لَّیِّنًا لَّعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی " اور اُس میں شک نہیں ہو سکتا کہ جس وقت خداوند کریم نے موسیٰؑ اور ہارونؑ کو فرعون کی طرف ارسال فرمایا تو اُس وقت اُس کو بخوبی معلوم تھا کہ فرعون کا کیا انجام ہوگا لیکن الفاظ حکم اس طرح وارد ہوئے جو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے دلی امیدوں اور آرزوؤں کی تصویر کھینچ دیتے ہیں۔ اور اس کے ماسوا یہ بات بھی ہے کہ قرآن کا نزول اہل عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اسی واسطے وہ ہر طرح اہل عرب کے اُن خیالات اور طریقوں کے مطابق ہے جو وہ اپنی زبان میں برتتے تھے اور اہل عرب کبھی کسی خاص غرض سے یقینی کلام کو مشکوک بات کی صورت میں بھی عیاں کر دیا کرتے ہیں + ابن الدہان کہتا ہے " عسیٰ فعل ہے جو لفظاً اور معنًی دونوں طرح پر فعل ماضی ہے کیونکہ اُس سے کسی زمانۂ آئندہ میں حاصل ہونے والی چیز کی طمع مفہوم ہوتی ہے اور ایک گروہ کا قول ہے کہ عسیٰ لفظ کے اعتبار سے فعل ماضی مگر معنے کے لحاظ سے فعلِ مستقبل ہے کیونکہ اُس کے ساتھ اُس طمع (خواہش) کی خبر دیجاتی ہے جس کے زمانۂ آئندہ میں واقع ہونے کا ارادہ کیا جاتا ہے[آرزو ۱۲] +"

تنبیہ۔ عسیٰ کا ورود قرآن میں دو وجہوں پر ہوا ہے۔ ایک یہ کہ وہ کسی ایسے اسم صریح کو رفع دیتا ہے جس کے بعد فعل مضارع مقرون بِاَنْ واقع ہو۔ ایسی حالت میں اُس کے اِعراب کی نسبت مشہور تر خیال یہ ہے کہ وہ فعل ماضی ناقص ہے اور کَانَ (فعل ناقصہ) کا عمل کرتا ہے اس واسطے مرفوع تو اُس کا اسم ہوگا اور مرفوع کا مابعد اُس کی خبر ہوگی + اور کہا گیا ہے کہ وہ بمنزلۂ قَارَبَ کے معنے اور عمل دونوں باتوں کے لحاظ سے متعدی ہے۔ یا۔ بمنزلۂ قَرُبَ۔ مِنْ اَنْ یَّفْعَلَ کے قاصر (غیر متعدی) ہے اور حرف جر بوجہ توسیع کے حذف کر دیا گیا ہے۔ یہ رائے سیبویہ اور مُبَرِّد کی ہے۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ (عسیٰ) بمنزلۂ قَرُبَ کے قاصر ہے اور اَنْ یَّفْعَلَ اُس کے فاعل سے بدل اشتمال واقع ہوا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عسیٰ کے بعد اَنْ اور فعل واقع ہوتا ہے پس اُن کے کلام سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اُس وقت میں وہ تامہ ہے۔ ابن مالک کہتا ہے " میرے نزدیک وہ ہمیشہ ناقص ہی رہتا ہے " اور اگر تم اُس کو وصل کرو تو وہ دو جزوں کا قائم مقام ہوگا جیسا

ؔ اَنْ کے ساتھ نزدیک کیا گیا ۱۲ +

"اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَکُوْا" میں ہے۔

عِنْدَ۔ ظرف مکان ہے اور حضور اور قرب کے موقعوں پر استعمال کیا جاتا ہے عام اس سے کہ یہ دونوں امور حسی ہوں جس طرح قولِ تعالےٰ "فَلَمَّا رَاٰهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهٗ" "عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى" میں ہے۔ یا۔ معنوی ہوں جیسے قولہ تعالےٰ "قَالَ الَّذِیْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ" اور "وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَیْنَ الْاَخْیَارِ" اور "فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْكٍ" "اَحْیَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ" "ابْنِ لِیْ عِنْدَكَ بَیْتًا فِی الْجَنَّةِ" میں ہے۔ چنانچہ ان آیات میں تشریف (بزرگی) کا قرب اور بلندی منزلت مراد ہے۔ عِنْدَ کا استعمال بجز اس کے اور کسی طرح نہیں ہوتا کہ وہ ظرف ہو یا خاص کر حرف مِنْ کے ساتھ مجرور جس طرح قولِ تعالےٰ "فَمِنْ عِنْدِكَ" اور "وَلَمَّا جَآءَهُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ" میں ہے۔ اور عِنْدَ کے عقب[1] میں لَدٰى۔ اور لَدُنْ۔ آیا کرتے ہیں جیسے قولِ تعالےٰ "لَدَى الْحَنَاجِرِ" "لَدَى الْبَابِ - وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَیُّهُمْ یَكْفُلُ مَرْیَمَ - وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ اِذْ یَخْتَصِمُوْنَ" میں ہے۔ اور قولِ تعالےٰ "وَاٰتَیْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا" میں یہ دونوں (عند اور لدن) باہم جمع ہو گئے ہیں۔ اور اگر اوپر کی دو آیتوں میں عِنْدَ اور لَدُنْ کو ساتھ لایا جاتا تو یہ بات صحیح ہوتی مگر اس کو تکرار کے دفع کرنے کے لئے ترک کر دیا البتہ آیت "وَمَا كُنْتَ لَدَیْهِمْ" میں لَدٰى کی تکرار اس وجہ سے اچھی معلوم ہوئی کہ ان دونوں لفظوں کے مابین بہت دوری ہے۔ عِنْدَ۔ لَدٰى۔ اور لَدُنْ۔ کا باہمی فرق چھ وجوہ پر آتا ہے (۱) عِنْدَ اور۔ لَدٰى۔ میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ ابتدائے غایت کے محل میں اور دوسرے موقعوں پر برابر آ سکتے ہیں۔ مگر لَدُنْ صرف ابتدائے غایت کے موقع پر آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور دیگر مقامات پر نہیں آ سکتا۔ (۲) عِنْدَ اور لَدٰى فضلہ (کلام کے زائد حصے ہیں) ہوتے ہیں جیسے قولِ تعالےٰ "وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حَفِیْظٌ" اور "وَلَدَیْنَا كِتٰبٌ یَّنْطِقُ بِالْحَقِّ" مگر لَدُنْ فضلہ نہیں ہوتا۔ (۳) لَدُنْ کا مجرور بمِنْ ہونا اس سے کہیں زائد ہے کہ وہ منصوب آئے یہاں تک کہ وہ قرآن شریف میں کسی جگہ منصوب آیا ہی نہیں عِنْدَ کا جَر (مجرور ہونا) بھی زائد ہے اور۔ لَدٰى کو جَر دیا جانا ممتنع ہے۔ (۴) عِنْدَ اور لَدٰى معرب ہوتے ہیں اور لَدُنْ مبنی ہے (اکثر اہل عرب کی زبانوں میں)(۶۹۵)

---

[1] اُس کے مقام پر ۱۲

لَدُنْ کبھی مضاف نہیں ہوتا اور گاہے جملہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور عِنْدَ اور لَدَیْ اس کے خلاف ہیں ۔ راغب کہتا ہے کہ لَدُنْ ۔ بہ نسبت عِنْدَ کے خاص تر اور بلیغ تر دونوں ہے کیونکہ وہ نہایت[1] فعل کی ابتدا پر دلالت کرتا ہے" اور دو وجہوں سے عِنْدَ بہ نسبت لَدُنْ کے اَمْکَن[2] ہے ۔ ایک یہ کہ وہ لَدَیْ کے خلاف اعیان[3] اور معانی دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور دوئم یہ کہ عِنْدَ حاضر اور غائب دونوں میں مستعمل ہوتا ہے مگر لَدَیْ کا استعمال صرف حاضر میں ہوتا ہے ۔ ان دونوں وجوہ کو ابن الشجری وغیرہ نے ذکر کیا ہے ؛

غَیْرٌ ۔ ایسا اسم ہے کہ اس کو اضافت اور ابہام لازم رہتا ہے اسی واسطے جب تک یہ دو متضاد باتوں کے وسط میں نہ پڑے اُس وقت تک معرفہ نہیں ہوتا ۔ اور یہی وجہ ہے کہ قولہ تعالےٰ " غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ " میں اس کے ساتھ معرفہ کی توصیف جائز ہوئی ۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ نکرہ کا وصف ہو جیسے کہ قولہ تعالےٰ " نَعْمَلْ صَالِحًا غَیْرَ الَّذِیْ كُنَّا نَعْمَلُ " میں ہے ۔ اور اگر اس کی جگہ پر لا نافیہ آنے کی صلاحیت رکھے تو یہ حال واقع ہوتا ہے ۔ اور اِلَّا کے اس جگہ پر آنے کی صلاحیت پائی جائے تو یہ حرف استثناء بنجاتا ہے ۔ اس صورت میں غَیْرَ کو وہی اعراب دیا جاتا ہے جو اُسی کلام میں اِلَّا کے بعد آنے والے اسم کو دیا گیا ہے چنانچہ قولہ تعالےٰ " لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ " کی قرأت اس لحاظ سے رفع کے ساتھ کی گئی ہے کہ اس میں غَیْرَ ۔ قَاعِدُوْنَ ۔ کی صفت ہے ۔ یا استثناء ۔ اور " مَا فَعَلُوْهُ اِلَّا قَلِیْلٌ " کے طور پر اس کو بدل ڈالا گیا ہے ۔ اور نصب کے ساتھ باعتبار استثناء ۔ اور جر کے ساتھ قرأت سبعہ سے خارج مُؤْمِنِیْنَ کی صفت قرار دیکر قرأت کیا گیا ہے ۔ راغب اپنی کتاب مفردات میں بیان کرتا ہے " غَیْرَ کئی وجہوں پر کہا جاتا ہے (ایک) یہ کہ مجرد نفی کے لئے آئے جس سے کسی اثبات کا ارادہ ہی نہ کیا گیا ہو جیسے " مَرَرْتُ بِرَجُلٍ غَیْرِ قَائِمٍ " یعنی لَا قَائِمٍ ۔ (کبھی قائم ہی نہیں) اللہ پاک فرماتا ہے " وَمَنْ اَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَیْرِ هُدًی " اور وَهُوَ فِی الْخِصَامِ غَیْرُ مُبِیْنٍ " (۲) بمعنی اِلَّا ۔ اس صورت میں اُس کے ساتھ استثناء کیا جاتا ہے اور نکرہ کا وصف ہوتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ " مَا لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَیْرُهٗ ۔ اور هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰهِ " (۳) مادہ کے سوا صرف صورت کی نفی کرنے کے لئے آتا ہے جیسے " الماء حار غیرہ اذا کان بارداً " اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالےٰ " كُلَّمَا نَضِجَتْ

---

[1] کنارہ ۱۲ [2] زیادہ متصرف ہونے والا ۱۲ [3] جمع عین ۔ الفاظ ۱۲ ؛

جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا " (۴) یہ کہ غَیْر کسی ذات کو شامل ہو جس طرح قولہ تعالےٰ " يَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ - أَغَيْرَ اللّٰهِ أَبْغِيْ رَبًّا - اَرَأَيْتَ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَا - وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ " میں ہے ٭

اَلْفَاءُ ف - کئی وجوہ پر وارد ہوتی ہے (۱) عاطفہ ہوتی ہے اور اُس وقت تین امور کا افادہ کرتی ہے - اوّل - ترتیب - معنوی ہو جیسے قولہ تعالےٰ " فَوَكَزَهُ مُوْسٰى فَقَضٰى عَلَيْهِ " میں ہے - یا مذکور (ذکری) ہو اور ترتیب ذکری مفصل کو مجمل پر عطف کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالےٰ " فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ " " سَأَلُوْا مُوْسٰى اَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً " " وَنَادٰى نُوْحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ " الآیۃ + اور فرّاء نے ترتیب کا انکار کیا ہے چنانچہ وہ قولہ تعالےٰ " اَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا " سے لپنے انکار پر احتجاج کرتا ہے - اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر معنیٰ ہیں " اردنا اهلكها ترجمہ " (ہم نے اُس کے ہلاک کرلنے کا ارادہ کیا) + دوّم - تعقیب[1] اور وہ ہر شئی میں مطابق اُس شئی کے دوسری ظاہر کرتی ہے - اور یہی مطابقت بعد تعقیب کو تراخی سے جدا بناتی ہے جیسے قولہ تعالےٰ " اَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً " اور خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً - الآیۃ " میں ہے (کیونکہ تراخی میں دوری زمانہ وقت غیر معین تک ہوتی ہے اور تعقیب میں صرف اتنی مدت کا فاصلہ ہوتا ہے جو شئے مُعقب کے لئے درکار ہوتی ہے جیساکہ مثال مافوق میں آسمان سے پانی برسنے کے بعد زمین کی سرسبزی میں اتنی ہی دیر لگتی ہے جس قدر روئیدگی کے جمنے میں وقفہ چاہئے وقس علی ہذا) سوّم - ف - اکثر اوقات بلکہ بیشتر سببیّہ کا فائدہ دیتی ہے جس طرح کہ اِن مثالوں میں ہے قال تعالےٰ " فَوَكَزَهُ مُوْسٰى فَقَضٰى عَلَيْهِ - فَتَلَقّٰى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ لَاٰكِلُوْنَ مِنْ شَجَرٍ مِّنْ زَقُّوْمٍ فَمَالِئُوْنَ مِنْهَا الْبُطُوْنَ - فَشَارِبُوْنَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيْمِ اور گاہے یہ " ف " صرف ترتیب ہی کا فائدہ دیتی ہے جیسے قولہ تعالےٰ " فَرَاغَ اِلٰى اَهْلِهٖ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ فَقَرَّبَهٗ اِلَيْهِمْ " - " فَاَقْبَلَتِ امْرَاَتُهٗ فِيْ صَرَّةٍ فَصَكَّتْ " - " فَالزّٰجِرَاتِ زَجْرًا فَالتّٰلِيَاتِ " +

(۲) یہ کہ " " بلا عطف کے تنہا سببیت ہی کے لئے آئے جس طرح قولہ تعالےٰ " اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ - الآیۃ " میں ہے اس لئے کہ انشاء کا عطف خبر پر

[1] از لپس آمدن ۱۲ +

اس کے برعکس ہُوا نہیں کرتا + (۳) یہ کہ جس جگہ شرط ہونے کی صلاحیت نہ پائی جائے وہاں پر وہ جواب کے لئے بطور رابطہ کے آتا ہے۔یوں کہ مثلاً جملہ اسمیہ ہو جیسے قولہ تعالےٰ "اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ۔ اور۔ وَاِنْ يَّمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" یا ایسا جملہ فعلیہ ہو کہ اُس کا فعل جامدلہ ہے جس طرح اُن مثالوں میں آیا ہے۔قال تعالےٰ "اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَّوَلَدًا فَعَسٰى رَبِّيْۤ اَنْ يُّؤْتِيَنِ" اور "وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ"۔" اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقٰتِ فَنِعِمَّا هِيَ" "وَمَنْ يَّكُنِ الشَّيْطٰنُ لَهٗ قَرِيْنًا فَسَآءَ قَرِيْنًا" + اور یا اس کا فعل انشائے ہے جیساکہ ان مثالوں میں ہے۔قال تعالےٰ "اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ" اور "فَاِنْ شَهِدُوْا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ" اور قولہ "اِنْ اَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَّاْتِيْكُمْ بِمَآءٍ مَّعِيْنٍ" اور یا اُس کا فعل لفظ اور معنے دونوں کے لحاظ سے ماضی ہے جس طرح قولہ تعالےٰ "اِنْ يَّسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ اَخٌ لَّهٗ مِنْ قَبْلُ" اور یا اُس کا فعل حرف استقبال کے ساتھ مقرون ہے جیسے قولہ تعالےٰ "مَنْ يَّرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِيْنِهٖ فَسَوْفَ يَاْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ" اور "وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ تُكْفَرُوْهُ" میں ہے + اور جس طرح پر کہ جواب کا ربط اُس کی شرط کے ساتھ ہُوا کرتا ہے اسی طرح شبہ جواب کو بھی شبہ شرط کے ساتھ ربط دیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّٖنَ —— تا قولہ تعالیٰ فَبَشِّرْهُمْ الآیۃ" ۳ : ۲۰۔ (۴) یہ کہ زائدہ ہوتا ہے۔اور زجاج نے اس پر قولہ تعالےٰ "هٰذَا فَلْيَذُوْقُوْهُ" کو حمل کیا ہے۔اور زجاج کا یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ اُس جُملہ کی خبر "حَمِيْمٌ" نکلی ہے اور پھر اس میں مبتدا اور خبر کے مابین کوئی عارض (رکاوٹ) نہیں پڑی ہے + اور فارسی نے فاءِ زائدہ کی مثال میں قولہ تعالےٰ "بَلِ اللّٰهَ فَاعْبُدْ" کو پیش کیا ہے۔اور اُس کے سوا اِن دوسرے شخص نے اس کی تمثیل قولہ تعالےٰ "وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتٰبٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ — تا قولہ تعالےٰ " فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا — الآیۃ" سے دی ہے + (۵) یہ کہ "ف" استیناف (آغاز کلام) کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالےٰ "كُنْ فَيَكُوْنُ" روایت کیا ہے +

فی۔ حرف جر اور بہت سے معنوں میں آتا ہے۔(۱) سب سے زائد مشہور معنیٰ ظرفیت ہے مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ کے اعتبار سے جیسے قولہ تعالےٰ "غُلِبَتِ

لہ ایسا فعل جس کی گردان نہیں ہوتی ۱۲ +

الرُّومُ فِيْ اَدْنَى الْاَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ لا فِيْ بِضْعِ سِنِيْنَ ط" خواہ یہ ظرفیت حقیقی ہو جیسی کہ آیت مذکورۂ فوق میں ہے۔ یا مجازی ہو جس طرح قولہ تعالےٰ "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ" "لَقَدْ كَانَ فِيْ يُوْسُفَ وَاِخْوَتِهٖ اٰيَاتٌ" "اِنَّا لَنَرٰكَ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ" + (۲) مصاحبت کے معنے میں آتا ہے (مَعَ کی طرح) جیسے قولہ تعالیٰ "اُدْخُلُوْا فِيْ اُمَمٍ" یعنی مَعَهُمْ (اُن کے ساتھ) "فِيْ تِسْعِ اٰيَاتٍ" + (۳) بمعنے تعلیل جیسے قولہ تعالےٰ "فَذٰلِكُنَّ الَّذِيْ لُمْتُنَّنِيْ فِيْهِ" یعنی لِاَجْلِهٖ (بوجہ اسکے) + (۴) بمعنے استعلا جس طرح قولہ تعالےٰ "لَاُصَلِّبَنَّكُمْ فِيْ جُذُوْعِ النَّخْلِ" یعنی عَلَيْهَا (اُس پر) (۵) حرف "با" کے معنے میں آتا ہے جیسے "يَذْرَؤُكُمْ فِيْهِ" یعنی سببیہ (اُس کے سبب سے) + (۶) بمعنے اِلیٰ جس طرح "فَرَدُّوْا اَيْدِيَهُمْ فِيْ اَفْوَاهِهِمْ" یعنی اِلَيْهَا (مونہوں کیطرف) + (۷) بمعنے مِنْ۔ مثلاً "وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهِيْدًا" یعنی مِنْهُمْ (اُن میں سے) کیونکہ اس کی دلیل دوسری آیت سے پائی جاتی ہے + (۸) بمعنے عَنْ جیسے "فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى" یعنی عَنْهَا وعَنْ محاسنها (اُس سے اور اُس کی خوبیوں کی طرف سے) + (۹) مقایست کے معنے میں آتا ہے اور اس طرح کا حرف فِيْ ایک سابق مفضول اور ایک لاحق فاضل کے مابین داخل ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالےٰ "فَمَا مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا قَلِيْلٌ" + (۱۰) بمعنے توکید اور یہی زائدہ بھی ہے مثلاً قولہ تعالےٰ وَقَالَ ارْكَبُوْا فِيْهَا (یعنی ارکبوها) اُس پر سوار ہو بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا +

قَدْ۔ یہ ایک حرف ہے۔ اس طرح کے فعل کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے جو کہ متصرف خبری۔ اور مثبت ہو اور کسی ناصب اور جازم عامل سے اور حرفِ تنفیس سے خالی ہو۔ خواہ یہ فعل ماضی ہو خواہ مضارع۔ اور قَدْ چھ معنوں کے لئے آتا ہے۔ فعل ماضی کے ساتھ تحقیق کے معنے دینے کے واسطے جس طرح قولہ تعالےٰ "قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ" ۔ اور۔ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰىهَا میں ہے اور یہ اُس جملہ فعلیہ میں جو کہ قسم کے جواب میں آیا ہو توکید کا فائدہ دینے میں وہی اثر رکھتا ہے جو اِنَّ اور لام تاکید کو جواب قسم میں لائے گئے جملہ اسمیہ میں حاصل ہوتا ہے اور ماضی ہی کے ساتھ تقریب کا بھی نفع دیتا ہے یعنی اُس کو زمانۂ حال سے نزدیک بنا دیتا ہے اس طرح کہ تم "قَامَ زَيْدٌ" کہتے ہو تو اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے زید کا قیام ماضی

ا؎ مثال مکان ۱۲ ؎ مثال زمان ۱۲ ؎ مع تسع آیات ۱۲ ؎ باہم اندازہ گرفتن ۱۲ ؎ پہلا فضیلت دیا گیا ؎ پچھلا فضیلت دینے والا ۱۲ ؎ گردان کیا گیا ؎ یعنی انشائے نہو ۱۲ +

قریب میں اور ماضی بعید میں بھی لیکن جب کہ تم کہو " قَدْ قَامَ " تو اب وہ قیام ماضی قریب کے ساتھ خاص ہو گیا + علمائے نحو کا بیان ہے " قَدْ کے اسی (مذکورۂ بالا) فائدہ دینے پر بہت سے احکام بنا کئے گئے ہیں کہ منجملہ اُن کے ایک امر اُس کے " لَیْسَ۔ عَسیٰ نِعْمَ۔ اور۔ بِئْسَ۔ پر داخل ہونے کی ممانعت ہے کیونکہ یہ تمام افعال زمانہ حال کے لئے ہیں اور اُس کے نزدیک بنانے کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ وہ تو موجود اور حاصل ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اُن افعال سے زمانہ کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اور دوسرا امر یہ کہ اُس ماضی پر جو کہ حال واقع ہوتا ہے قَدْ کا لفظ داخل ہونا واجب ہے خواہ اُس کو ظاہری طور سے لائیں جیسے قولہ تعالےٰ " وَمَا لَنَا اَنْ لَّا نُقَاتِلَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَ قَدْ اُخْرِجْنَا مِنْ دِیَارِنَا " میں ہے۔ یا مقدر رکھیں جس طرح قولہ تعالےٰ " ھٰذِہٖ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ اِلَیْنَا " (بتقدیر۔ وَقَدْ رُدَّتْ) اور " اَوْ جَآءُوْکُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُھُمْ (بتقدیر۔ وَقَدْ حَصِرَتْ) کوفہ والوں نے اور اخفش نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ " فعل کو بغیر قَدْ کے بھی اکثر حال واقع ہونے کے باعث اس بات کی کچھ حاجت نہیں کہ قَدْ اُس کے ساتھ مقدر کیا ہی جائے " سیّد جرجانی۔ اور ہمارے شیخ علامہ کافیجی دونوں کا قول ہے کہ " بصرہ والوں کا یہ قول بالکل غلط ہے اور اُنھوں نے ایسی بات محض اس لئے کہی ہے کہ اُن کو حال کے لفظ میں اشتباہ آپڑا۔ وہ سمجھے کہ ہر ایک حال ایکساں ہوتا ہے حالانکہ معاملہ کچھ اور ہے یوں کہ وہ حال جس کو لفظ قَدْ قریب بنایا کرتا ہے زمانہ کا حال ہے۔ اور جو حال ہیئت فاعل یا مفعول کو بیان کرتا ہے وہ صفات کا حال ہے اور یہ دونوں حال بلحاظِ معنیٰ ایک دوسرے سے بالکل بیگانہ ہیں + قَدْ کے تیسرے معنے یہ ہیں کہ وہ مضارع کے ساتھ تقلیل (کمی ظاہر کرنے) کے لئے آتا ہے۔ کتاب مُغنی میں وارد ہُوا ہے " قَدْ جو کہ تقلیل کے معنیٰ میں فعل مضارع پر داخل ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وقوعِ فعل کی تقلیل ظاہر کرنا جیسے " قَدْ یَصْدِقُ الْکَذُوْبُ " (کبھی کبھی جھوٹا شخص سچ بھی بول دیتا ہے) دوّم متعلّق فعل کی تقلیل کا اظہار جس طرح قولہ تعالےٰ " قَدْ یَعْلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَیْہِ " میں ہے۔ یعنی وہ امر جس پر لوگ قائم ہیں یا اُن کی جو حالت ہے وہ خدا تعالےٰ کی قلیل ترین معلومات ہے " مصنف کتاب مغنی لکھتا ہے " بعض لوگوں نے کہا ہے کہ قَدْ اس آیت یا اسی کی ایسی دیگر آیتوں میں تحقیق ہی کے معنے میں آیا ہے " جن لوگوں نے کہا ہے۔ منجملہ اُن کے ایک زمخشری بھی ہے وہ کہتا ہے کہ " یہاں پر قَدْ کا دخول عِلم کی توکید کے لئے ہُوا ہے اور اس قاعدہ کا مرجع وَعید

کی تاکید ہے (یعنی یہ قول۔ قَدْ کے ساتھ وعید کی تاکید ہونے کی طرف راجع ہے) چہارم تکثیر کے معنیٰ میں۔ اس کو سیبویہ اور دیگر علمائے نے ذکر کیا ہے اور زمخشری نے اسی معنیٰ کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَاءِ" کو مثال میں پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے "رُبَّمَا نَرٰی" مراد ہے جس کے معنیٰ ہیں بکثرت نگاہ کرنا + پنجم بمعنیٰ توقع۔ جس طرح اس شخص سے جو کہ کسی غائب کا منتظر اور اس کے آنے کا راستہ دیکھتا ہو یہ کہا جاتا ہے کہ "قَدْ یَقْدِمُ الغائبُ" اور جیسے کہ تکبیر نماز میں "قَدْ قامت الصّلوٰۃ" اسی بنیاد پر کہتے ہیں کہ جماعت قیام نماز کی منتظر ہوتی ہے + بعض لوگوں نے اسی معنیٰ پر "قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُكَ فِیْ زَوْجِهَا" کو بھی محمول کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عورت خدا سے اپنی دعا کے قبول ہونے کی متوقع تھی +

کاف | ك ۔ حرف جر اور بہت سے معنوں کے لئے آتا ہے۔ اس کے معنوں میں سب سے بڑھکر مشہور معنیٰ تشبیہ (مشابہت دینے) کے ہیں جس طرح قولہ تعالیٰ "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاٰتُ فِی الْبَحْرِ كَالْاَعْلَامِ" میں ہے۔ (۲) تعلیل جس طرح قولہ تعالیٰ "كَمَا اَرْسَلْنَا فِیْكُمْ" + اخفش کہتا ہے اس کے معنیٰ "لاجل ارسالنا فیکم رسولاً منکم" ہیں + اور قولہ تعالیٰ "فَاذْكُرُوْنِیْ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ" یعنی لاجل ھدایتہ ایاکم (بوجہ اس کے کہ اس نے تم کو راہ راست دکھائی ہے) اور قولہ تعالیٰ "وَیْ كَاَنَّهٗ لَا یُفْلِحُ الْكٰفِرُوْنَ" یعنی میں ان کے ناکامیاب ہونے کے باعث متعجب ہوں۔ اور قولہ تعالیٰ "اجْعَلْ لَّنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ" (۳) توکید کے معنیٰ میں آتا اور یہی زائدہ بھی کہلاتا ہے۔ اکثر لوگوں نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ "لَیْسَ كَمِثْلِهٖ شَیْءٌ" بیان کی ہے کیونکہ اگر یہاں ك زائدہ نہ ہوتا تو مثل کا اثبات لازم آجاتا جو کہ امر محال ہے۔ اور اس کلام کا مقصد مثل کی نفی ہے۔ ابن جنی کہتا ہے۔ "یہاں پر کاف اس لئے زائدہ کیا گیا تاکہ نفی مثل کی تاکید ہو جائے کیونکہ حرف کی زیادتی بمنزلہ اس کے ہوتی ہے گویا جملہ کو دوبارہ دُہرا دیا + راغب کا قول ہے "کاف" اور مثل کے مابین جمع کرنے کی وجہ صرف نفی کی تاکید کرنا ہے اور اس بات پر آگاہ بنانا ہے کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ نہ مثل کا اور نہ کاف کا دونوں ہی کا استعمال صحیح نہیں چنانچہ لَیْسَ کے ساتھ ان دونوں امروں

لہ اور اسی کے جہاز ہیں جو دریا میں اس طرح کھڑے ہیں جیسے پہاڑ ۱۲ لہ بوجہ اس کے کہ ہم نے تم میں تمہاری ہی جنس کا رسول بھیجا ۱۲ لہ بوجہ اس کے کہ ان کے بھی آلہہ ہیں +

کی ایک ساتھ نفی کردی گئی ٭ اور ابن فورک کا قول ہے کہ "کاف" زائدہ ہرگز نہیں اور آیت کے معنٰے ہیں "لَیْسَ مِثْلَ مِثْلِہٖ شَیْءٌ"[1] اور جب کہ مِثْل کے تماثل کی نفی کر دیگئی تو فی الحقیقت خداتعالٰے کا کوئی مِثل نہیں رہا ٭ اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام کہتا ہے کہ "مثل بولتے ہیں اور اُس سے ذات مراد لیتے ہیں جیسے تم کہو "مِثْلُكَ لَا يَفْعَلُ هٰذَا" یعنی تم اس کو نہ کروگے۔ جیساکہ کسی شاعر نے کہا ہے ٭

ولم اقل مثلك اعنی بہ سواك یا فرداً بلا مشبہٖ } اے یکتا جس کا کوئی مشابہ نہیں ہے۔ یعنے مِثْلُكَ یہ مراد لیکر نہیں کہا کہ اُس سے تیرے سوا کسی اور ذات کو مانتا ہوں ٭

اور خود خداوندکریم ہی نے فرمایا ہے "فَاِنْ آمَنُوْا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِہٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا یعنی بالّذی آمَنْتُمْ بِہٖ اِیّاہُ۔ لِاَنَّ اِیْمَانَہُمْ لَا مثل لَہٗ (اُسی چیز پر ایمان لائیں جس پر تم ایمان لائے ہو کیونکہ اُن لوگوں کے ایمان کا مثل نہیں ہے) ٭ اس لحاظ سے آیت میں تقدیر کلام یہ ہوگی کہ "لَیْسَ کَذَاتِہٖ شَیْءٌ" (اُس کی ذات جیسی کوئی چیز نہیں) ٭ راغب کہتا ہے "اس مقام پر لفظ ۔مثل۔ صفت کے معنٰے میں آیا ہے اور اس کے معنے یہ ہیں کہ "لَیْسَ کَصِفَتِہٖ صِفَةٌ" (خدا کی صفت جیسی کوئی صفت ہی نہیں) اور اس سے یہ تنبیہ مقصود تھی کہ اگرچہ خدا کی صفت ایسی بہت سی باتوں کے ساتھ کی گئی ہے جن سے انسان کی صفت بھی کی جاتی ہے مگر یہ صفتیں جو خدا کے لئے ہیں اِن صفتوں کی طرح (ناقص) نہیں جو کہ انسانوں کی بابت استعمال کی جاتی ہیں۔ "وَلِلّٰہِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰی"[2] ٭

تنبیہ۔ حرف کاف مِثْلُ کے معنٰے میں اسم بھی وارد ہوا کرتا ہے اور ایسے موقع پر وہ محل اعراب میں ہوتا اور اُس کی طرف ضمیر پھیری جاتی ہے ٭ زمخشری نے قولہ تعالٰے "کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَاَنْفُخُ فِیْہِ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس میں جو ضمیر آئی ہے اُس کا مرجع "کَهَیْئَةِ" کا ۔حرفِ کاف۔ ہے یعنی اس سے مراد ہے کہ میں اُس مُماثِل (ہمشکل) صورت میں پھونک ماردیتا ہوں تو وہ تمام دیگر چڑیوں کی طرح ہو جاتی ہے ٭

مسئلہ ۔ذٰلِكَ۔ یعنی اسم اشارہ اور اُس کی فروع یا اُسی کی مانند اور الفاظ میں "کاف" خطاب کا حرف ہے اور اُس کے لئے کوئی محل اعراب کا نہیں۔ اور لفظ "اِیَّاكَ" میں جو کاف ہے اُسکی نسبت کہا گیا ہے کہ وہ حرف ہے اور یہ قول بھی وارد ہُوا ہے کہ نہیں وہ اسم اور ۔اِیّا۔ کا مضاف الیہ ہے۔ اور "اَرَاَیْتَكَ" میں جو کاف ہے اُسکی بابت بھی مختلف اقوال آئے ہیں کوئی حرف بتاتا ہے اور کسی نے کہا ہے کہ وہ اسم ہے

[1] اُسکے مِثل کی مثل کوئی چیز نہیں ۱۲ [2] خدا کیلئے سب سے بڑھی ہوئی صفت ہے ۱۲ ٭

جو ایک قول کے لحاظ سے محلِ رفع میں اور دوسرے قول کی بنا پر محلِ نصب میں واقع ہے مگر اِن دونوں اقوال میں سے پہلا قول راجح تر ہے +

کَادَ - فعل ناقص ہے - اس سے صرف ماضی - اور مضارع کے افعال آئے ہیں - اس کا ایک اسم مرفوع ہوتا ہے اور اُس کی خبر میں فعل مضارع جو کہ اَنْ سے خالی ہو - واقع ہوتا ہے اسکے معنے ہیں "قَارَبَ" (نزدیک ہُوا) اس لئے اگر اسکی نفی کی جائے گی تو گویا مقاربت (باہم قریب ہوتے) کی نفی ہوگی - اور اس کا اثبات بمعنی مقاربت کے اثبات کے ہوگا - اور بہت سے لوگوں کی زبانی یہ بات مشہور سُنی گئی ہے کہ اس کی نفی - اثبات اور اُس کا اثبات نفی کے معنے میں آتا ہے - لہذا تمہارا قول "کَادَ زَیْدٌ یَفْعَلُ" اس کے معنے قولہ تعالٰے "وَاِنْ کَادُوْا لَیَفْتِنُوْنَكَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "اُس نے نہیں کیا (لَمْ یَفْعَلْ)" اور "مَا کَادَ یَفْعَلُ" کے معنے قولہ تعالٰے "وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" کی دلیل سے یہ ہیں کہ "کیا" (فَعَلَ) ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنھوں نے کہا "قرآن میں جو چیز - کَادُوْا - کَادَ - اور - یَکَادُ ہے وہ ہرگز واقع نہ ہوگی (لَا یَکُوْنُ اَبَدًا) اور کہا گیا ہے کہ "کَادَ" فعل کے بدقت واقع ہونے پر دلالت کرنے کا فائدہ دیتا ہے + ایک قول میں آیا ہے کہ (اسکے) ماضی کی نفی بمعنے اثبات آتی ہے جسکی دلیل قولہ تعالٰے "وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" ہے اور (اسکے) مضارع کی نفی قولہ تعالٰے "لَمْ یَکَدْ یَرَاهَا" کی دلیل سے نفی ہی کے معنے میں واقع ہُوا کرتی ہے - کیونکہ "لَمْ یَکَدْ یَرَاهَا" کے ساتھ ہی اِسبات کو بھی غور کرنا چاہئے کہ جس کی نسبت یہ خبر دیگئی ہے اُس نے کسی چیز کو دیکھا ہی نہ تھا - اور ان اقوال میں سے صحیح قول - پہلا ہی قول ہے یعنی یہ کہ دیگر افعال کی طرح کَادَ کی نفی بھی نفی اور اُس کا اثبات بھی اثبات ہی کے معنی میں آتا ہے - چنانچہ "کَادَ یَفْعَلُ" کے معنے "قَارَبَ الفِعْلَ وَلَم یَفْعَلْ" (کام کرنے کے قریب ہوا اور اُسنے نہیں کیا) اور "مَا کَادَ یَفْعَلُ" کے معنے ہونگے - مَا قَارَبَ الْفِعْلَ فَضْلًا عَنْ اَنْ یَفْعَلَ (کام کے قریب بھی نہیں پھٹکا - کرنا تو کجا) لہذا مقاربت کی نفی سے عقلاً فعل ہی کی نفی لازم ہوتی ہے اب رہی آیت کریمہ "فَذَبَحُوْهَا وَمَا کَادُوْا یَفْعَلُوْنَ" تو وہ شروع شروع میں بنی اسرائیل کی حالت کی خبر دے رہی ہے کہ پہلے وہ لوگ گائے کو ذبح کرنے سے دُور بھاگتے تھے - اور اسجگہ فعل کا اثبات ایک دوسری دلیل سے مفہوم ہُوا ہے جو کہ قولہ تعالٰے "فَذَبَحُوْهَا" ہیں اُنھوں نے اُس کو ذبح کیا ہے + اور قولہ تعالٰی "لَقَدْ کِدْتَ تَرْکَنُ" سے باوجود اس کے کہ رسول اللہ صلعم نہ تھوڑے اور بہت ذرا بھی اُنکی

لہ کرتے کرتے رہگیا ۱۲   تہ بیشک تو قریب ہوگیا تھا جھکنے کو ۱۲ +

طرف جھکے (مائل ہوئے) نہ تھے۔ تاہم آپکا میلان مفہوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کَادَ اثناعیہ اس امر کا مقتضی ہوا ہے +

فائدہ - کَادَ بمعنے - اَرَادَ - کے بھی آتا ہے + اس کی مثال ہے قولہ تعالے "کَذٰلِکَ کِدْنَا لِیُوسُفَ" اور "اَکَادُ اُخْفِیْھَا" اور اسکے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی - اَرَادَ - بمعنے کَادَ واقع ہوتا ہے جیساکہ قولہ تعالے "جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ" میں ہے یعنی "یَکَادُ" (قریب ہورہی تھی کہ گر پڑے)

کَانَ فعل ناقص متصرف ہے - اسم کو رفع اور خبر کو نصب دیا کرتا ہے - دراصل اسکے معنے گزرنے اور انقطاع کے ہیں - جیسے کہ قولہ تعالے "کَانُوْا اَشَدَّ مِنْکُمْ قُوَّۃً وَّاَکْثَرَ اَمْوَالًا وَّاَوْلَادًا"[1] اور دوام واستمرار کے معنے میں بھی آتا ہے جسطرح قولہ تعالے "وَکَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا" اور قولہ تعالے "وَکُنَّا بِکُلِّ شَیْءٍ عَالِمِیْنَ" یعنی ہم برابر یونہی رہے اور رہینگے - اور اسی معنی کے لحاظ سے خداوندکریم اپنی ذاتِ واجب کی سب صفتوں کو کَانَ کے ساتھ قرین بناکر بیان فرماتا ہے - ابو بکر الرازی کہتا ہے "قرآن میں کَانَ پانچ وجوہ پر وارد ہوا ہے (۱) بمعنے اَزَلْ واَبَدْ جسکی مثال قولہ تعالے "وَکَانَ اللّٰہُ عَلِیْمًا حَکِیْمًا"[2] ہے (۲) ماضی منقطع (گئی گزری بات) کے معنی میں اور کَانَ کے اصلی معنی یہی ہیں اسکی مثال ہے قولہ تعالے "وَکَانَ فِی الْمَدِیْنَۃِ تِسْعَۃُ رَھْطٍ"[3] (۳) بمعنے حال اسکی مثال ہے قولہ تعالی "کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ"[4] اور قولہ تعالے "اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا"[5] (۴) بمعنی استقبال اسکی مثال ہے قولہ تعالے "یَخَافُوْنَ یَوْمًا کَانَ شَرُّہٗ مُسْتَطِیْرًا"[6] اور (۵) بمعنے صَارَ کے آتا ہے جسطرح قولہ تعالے "وَکَانَ مِنَ الْکٰفِرِیْنَ"[7] + میں کہتا ہوں - ابن ابی حاتم نے اَلسُّدّی سے روایت کی ہے کہ عمر بن الخطاب نے کہا "اگر خداوندکریم چاہتا تو فرماتا "اَنْتُمْ" (تم لوگ) اور اسوقت ہم سب لوگ (عامۃ مسلمین) مراد ہوتے مگر اس نے کُنْتُمْ فرمایا - محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص خاص اصحاب کے بارہ میں" + اور کَانَ "یَنْبَغِیْ (سزاوار ہے) کے معنے میں آتا ہے جسطرح قولہ تعالے "مَا کَانَ لَکُمْ اَنْ تُنْبِتُوْا شَجَرَھَا" اور قولہ تعالی "مَا یَکُوْنُ لَنَا اَنْ نَّتَکَلَّمَ بِھٰذَا"[8] + اور حَضَر اور وُجِدَ کے معنے میں بھی آتا ہے جیسے کہ "اِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ" "اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً" "وَاِنْ تَکُ حَسَنَۃً" میں ہے +

---

[1] وہ قوت ومال اور اولاد میں تم سے زیادہ تھے ۱۲ [2] یعنی خدا کا علم اور اس کی حکمت ازلی و ابدی ہے ۱۲ [3] اور شہر میں نو آدمی تھے ۱۲ [4] تم بہتر امت ہو جو نکالی گئی ہے ۱۲ [5] بیشک نماز مسلمانوں پر اوقات معینہ میں فرض کی گئی ہے ۱۲ [6] اُس دن سے ڈرتے ہیں جسکی برائی منتشر ہوگی ۱۲ [7] اور ہوگیا وہ کافروں میں سے ۱۲ [8] ہمیں ایسی بات بولنا لائق نہیں ۱۲ +

اور تاکید کے لئے بھی آتا ہے اور یہی زائدہ ہوتا ہے - اسکی مثال " وَمَا عِلْمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ "
ہے یعنی " بِمَا يَعْمَلُونَ " (انکے کاموں کا جو کہ وہ کرتے ہیں مجھکو کوئی علم نہیں) +
کَاَنَّ - تشدید کے ساتھ - تشبیہ مؤکد کا حرف ہے کیونکہ اکثر لوگ اسکے قائل ہیں کہ یہ کاف
تشبیہ اور اَنَّ مؤکدہ سے مرکب ہے - اور کَاَنَّ زَيْدًا اَسَدٌ " کی اصل اِنَّ زَيْدًا كَاسَدٍ
تھی پھر حرف تشبیہ کو اہتمام کی غرض سے مقدم کیا - لہذا حرفِ جار کے داخل ہونے کی وجہ سے
اِنَّ ہمزہ کا مفتوح ہوگیا + حازم کا قول ہے کَاَنَّ کا استعمال اُسی موقع پر ہوتا ہے جہاں مشابہت
بہت قوی ہو یہانتک کہ قریب قریب دیکھنے والے کو اس بارہ میں شک آپڑے کہ مشبہ خود ہی مشبہ
بہ ہے یا اُس کا غیر + اور اسی وجہ سے جب کہ سلیمان نے بلقیس سے اُس کے تخت کی صورت مثال
دکھاکر دریافت کیا تھا کہ " کیا تمہارا تخت ایسا ہی ہے ؟ بلقیس نے جواب میں کہا " كَاَنَّهُ هُوَ
(جیسے کہ یہ وہی ہے) + اور کَاَنَّ اُس صورت میں - ظن اور شک دونوں امور کے لئے آتا ہے
جب کہ اُس کی خبر غیر جامد ہو + اور کبھی اُس کی تخفیف بھی کردیجاتی ہے (یعنی تشدید کو دُور کر
دیتے ہیں) جیسے قولہ تعالے " كَاَنْ لَمْ يَدْعُنَا اِلٰى ضُرٍّ مَسَّهُ " +
کَاَيِّنْ - ایک اسم کافِ تشبیہ اور اَیٌّ تنوین والی سے مرکب ہے - اور تعداد میں زیادتی ظاہر کرنے
کے لئے آتا ہے - جسطرح قولہ " وَكَاَيِّنْ مِّنْ نَّبِيٍّ قٰتَلَ مَعَهٗ رِبِّيُّوْنَ كَثِيْرٌ " میں ہے + اور اسمیں
کئی لغتیں[1] آئی ہیں (۱) کَائِنْ - تَابِع کے وزن پر - اور اسطرح پر جہاں بھی وہ واقع ہُوا ہے - ابن کثیر نے
اسکی قرأت کی ہے (۲) کَاْيٍ بروزن کَعْبٍ - اور اسکے ساتھ قولہ تعالیٰ " وَكَاْيٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قٰتَلَ " پڑھا
گیا ہے + اور کَاَيِّنْ بنی ہے - اُسکے لئے صدرِ کلام میں آنا لازم ہے جیسے اِبْہام کیلئے صدرِ کلام
لازم ہوتا ہے اور وہ تمیز کا محتاج رہتا ہے - اُسکی تمیز بیشتر مِنْ کے ساتھ مجرور ہوتی ہے - اور ابن عصفور
کہتا ہے کہ لازمی طور پر مجرور بِمِنْ ہی آتی ہے +
کَذَا - قرآن میں محض اشارہ کیلئے آیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " اَهٰكَذَا عَرْشُكِ " میں ہے +
کُلٌّ - اسم ہے اور اُس مذکر کے تمام افراد کو مستغرق کر لینے کیلئے موضوع ہوا ہے جسکی طرف
یہ خود مضاف ہوتا ہے جیسے كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ " + اور اُس مُعرّف کے افراد کا بھی استغراق
کرتا ہے جو صیغہ جمع کے ساتھ وارد ہو مثلاً قولہ تعالے " وَكُلُّهُمْ اٰتِيْهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا " اور قولہ
" كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا " + اور مفرد مُعرّف کے اجزاء کو مستغرق کر لینے کے واسطے بھی آتا ہے مثلاً
قولہ تعالیٰ " يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ " قلب کو مُتکبّر کی طرف مضاف
کرنیکے ساتھ یعنی اُسکے تمام اجزا پر - اور اسمیں (قلبٍ) تنوین کی قرأت افرادِ قلوب کے عموم کی غرض سے ہوتی ہے + اور لفظ

[1] اُسے اسم بنانے ۱۲ [2] کئی طرح پر اُس کا تلفظ ہُوا ہے ۱۲ +

کُل اپنے ماقبل اور مابعد کے اعتبار سے تین وجوہ پر آتا ہے اول یہ کہ کسی اسم نکرہ یا معرفہ کی نعت رصفت ہو
اس صورت میں وہ اپنی منعوت (موصوف) کے کمال پر دلالت کرتا ہے - اور اسکی اضافت ایک ایسے اسم ظاہر کی
جانب واجب ہوتی ہے جو کہ لفظاً اور معناً دونو طرح پر اسکا مماثل ہو - جیسے قولہ تعالیٰ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ
یعنی بَسْطًا كُلَّ الْبَسْطِ (ایسا کشادہ کرنا کہ پوری طرح کشادہ ہو جائے) اور فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ - دوئم
یہ کہ معرفہ کی تاکید کے لئے آئے - اس صورتیں اُسکا فایدہ عموم ہوتا ہے - اور اُسکی اضافت مُؤکَّد کی
جانب پھرنیوالی ضمیر کی طرف واجب ہوئی ہے مثلاً فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ - اور فرا اور زمخشری نے
نے اس وقت میں از روئے لفظ اُسکی اضافت کا منقطع کر دینا بھی جایز رکھا ہے - جسکی مثال بعض
لوگوں کی قراءت اِنَّا كُلًّا فِيهَا سے دی ہے - اور وجہ سوئم یہ ہے کہ وہ تابع نہ ہو بلکہ عوامل کا تالی - (بعد
میں آنیوالا) رہے اسحالت میں وہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہو کر بھی واقع ہوتا ہے اور غیر مضاف بھی
ہوتا ہے - مثلاً كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ اور وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ اور جس جگہ میں وہ کسی اسم
منکر کی طرف مضاف ہوگا - تو اُسکی ضمیر میں اُس کے معنی کی مراعات واجب ہوگی - مثلاً وَكُلُّ شَيْءٍ
فَعَلُوهُ - وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ ، كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ، كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ اور وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ یا کسی اسم معرّف کی طرف مضاف ہو تو مفرد اور مذکر لانے میں اُس کے لفظ
اور اسکے معنے دونوں کی مراعات جایز ہوگی - اور قولہ تعالیٰ اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا
آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا - لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا " میں یہ
دونوں رعایتیں ایک جا جمع ہو گئیں ہیں - اور با اضافت قطع کر دیجاے گی - جب بھی ایسا ہی
آیگا مثلاً " كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ " اور " فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ " اور " كُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ " اور " وَكُلٌّ
كَانُوا ظَالِمِينَ " اور جس جگہ وہ حیز نفی میں واقع ہوگا یعنی اسطرح کہ حرف نفی اسپر مقدم ہو یا فعل منفی
اُس سے قبل آئے تو اسحالت میں نفی کی توجیہ خاص کر شمول کے ساتھ کیجائیگی - اور لفظ کل اپنی مفہوم
سے بعض افراد کیلئے اثبات فعل کا فایدہ دے گا اور اگر نفی اُس کے حیز میں واقع ہوگی تو وہ ہر
ایک فرد کی طرف متوجہ ہوگا - علماے علم بیان نے اسکو یونہی ذکر کیا ہے - اور اس قاعدہ پر
قولہ تعالیٰ " وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ " اشکال بھی وارد کرتا ہے کہ اس سے اُس شخص کے
لئے جوان دو وصفوں میں سے ایک ہی وصف رکھتا ہو خدا کی محبت ثابت ہونیکی خواہش پیدا ہوتی
ہے - مگر اسکا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفہوم کی دلالت پر کسی معارض کے نہ موجود ہونے کی حالت میں
اعتماد کیا جاتا ہے اور یہاں معارض موجود ہے کیونکہ اترانے اور فخر کرنے پر مطلق حرام ہونے کی
دلیل پائی گئی ہے +

مسئلہ كُلَّمَا میں كُلّ - مَا کے ساتھ متصل ہوتا ہے - جیسے قولہ تعالیٰ - كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ

ثُمَّ يُرْزَقَا۔ اور یہ مَا مصدریہ ہی۔ مگر اسحالت میں کل کے ساتھ ملکر وہ مع اپنے صلہ کل کے اسی طرح ظرف زمان کا نائب ہوتاہے جسطرح ہر کہ مصدر صریح اسکا نائب ہوتاہے اور کُلَّمَا کے معنے "کُلَّ وَقْتٍ (جب جبکہ جس جس وقت کہ) ہیں اور اسی واسطے اس مَا کو مصدریہ ظرفیہ یعنی ظرف کا نائب نہ کہ خود ظرف کہتے ہیں کُلَّمَا میں لفظ کُلَّ ظرف ہونیکی وجہ سے منصوب ہی۔ اس لئے کہ وہ ایسی شئے کیطرف مضاف ہے جو ظرفیت کی قائمقام ہے اور کُلَّ کا ناصب وہ فعل ہے جو کہ معنی میں جواب واقع ہُوا ہے + فقہاء اور علم اصول کے عالموں نے ذکر کیا ہے کہ کُلَّمَا تکرار کیواسطے آتا ہے۔ ابو حیان کہتا ہے یہ بات صرف لفظ مَا کی عموم کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے کیونکہ ظرفیت سی عموم مراد ہوتا ہے اور کُلَّ نے اُسکی تاکید کردی ہے +

کِلَا و کِلْتَا دوام میں لفظاً مفرد اور معنی کی لحاظ سی مثنّٰی ہیں اور ہمیشہ لفظاً اور معنیً دونوں طرح پر ایسے کلمہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں۔ جو ایک ہی لفظ اور معرفہ ہوا ور دو شخصوں پر دلالت کرتا ہو۔ راغب کہتا ہے یہ دونوں تثنیہ میں وہی خصوصیت رکھتے ہیں جو لفظ کُلَّ کو جمع میں حاصل ہے اللہ پاک فرماتا ہے۔ کِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ اٰتَتْ، اُن دونوں میں کی ایک یا وہ دونوں +

کَلَّا ثعلب کی نزدیک یہ کاف تشبیہ اور لا نافیہ سے مرکب ہی۔ اُسکی لام کو معنی کی تقویت کیواسطے تشدید دی گئی اور اس توہم کو دفع کرنا بھی مقصود تھا کہ دونوں کلموں کے معنی باقی ہیں۔ اور ثعلب کی علاوہ کسی اور شخص نے اسکو بسیط مفرد لفظ نہیں بتایا ہی سیبویہ یہ کہتا ہے اور اکثر لوگ اسبات کی قائل ہیں کہ وہ محض حرف ہی جس کی معنے ردع یعنی جھڑکنا اور باز رکھنا اور ذم مذمت کرنا کی ہیں۔ اور اُن کی نزدیک اس کے سوا کَلَّا کے کوئی اور معنی ہی نہیں۔ یہاں تک کہ وہ ہمیشہ اس پر وقف کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ اور اس کے مابعد سی ابتدا کرنا روا بتاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جس سورۃ میں تم کَلَّا کا لفظ سنو۔ تو اُسپر اُسکا تامل مکیّہ ہونے کا حکم لگا دو اسواسطے کہ کَلَّا میں دھمکانے اور خوف دلانے کے معنے ہیں۔ اور تہدید اور وعید کا نزول اکثر مکہ ہی میں ہُوا۔ جہاں سرکشی اور نافرمانی بڑھی ہوئی تھی۔ ابن ہشام کہتا ہی۔ مگر اسبات کی تسلیم کرنے میں ایک کلام ہے۔ یوں کہ قولہ تعالیٰ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ كَلَّا "يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ كَلَّا" اور "ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ كَلَّا" میں اسکا زجر (جھڑکی سرزنش) کی لئے ہونا مفہوم نہیں ہوتا۔ اور اُن لوگوں کا ان آیتوں کی بارہ میں یہ کہنا کہ اس کی معنی ہیں۔ انتہی عن ترک الایمان بالتصویر فی ای صورۃ شاء اللہ و بالبعث۔ و انتہ عن العجلۃ بالقرآن، (تو اسطرح پر ایمان کو ترک کرنے سی باز رہ کہ انسان کی صورت خدا کی مرضی کی مطابق جیسے اُسنے چاہی بنائی، نہ سمجھی اور قیامت کی دن دوبارہ اٹھائی جانے کو نہ مانے۔ اور قرآن کو جلد پڑھنے سے باز رہ) یہ سراسر تکلف اور خواہ مخواہ کھینچ تان کر ایک معنی پیدا کرنی کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو آیتوں میں خدا کی صورتگری اور قیامت کی دوبارہ زندگی

سے انکار کرنا کسی ایک شخص نے بھی خطاب۔ کَلَّا کے قبل بیان نہیں کیا ہی اور تیسری آیت میں قرآن کے ساتھ عجلت کرنے کی ممانعت کی معنی یوں درست نہوں گی کہ عجلت کی ذکر اور کَلَّا کی مابین بہت لمبا فاصلہ ہے اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ سورہ العلق کی پہلی ابتدائی پانچ آیتیں نازل ہوکر رہگئیں۔ اور پھر بعد میں "کَلَّآ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَیَطْغٰی" کا نزول ہوا اور اسطرح پر کَلَّآ آغاز کلام میں آیا ہے "اور دوسری علماء نے دیکھا کہ ردع اور زجر کے معنی ہی۔ کَلَّا میں ہمیشہ نہیں رہتی تو انہوں نے ایک معنی اور بھی بڑھا دیئے اور کہا کہ کَلَّا سے پہلے اور اس کی قریب وقف کرکی پھر اس سے ابتدا کرنا صحیح ہوتا ہی مگر بعد میں اُن کی مابین اس دوسری معنی کی تعیین کے بابت اختلاف ہوگیا۔ اور ہر شخص الگ الگ رای قایم کرنے لگا۔ کسائی کہتا ہے کہ کَلَّا یہاں پر بمعنی حَقًّا کی ہوگا۔ اور ابو حاتم اُسکو استفتاحیہ آغاز کلام میں آنے والا بتاتا ہی۔ ابو حیان کہتا ہی کہ کَلَّا کو حرف استفتاح کہنی میں ابو حاتم کو پیشدستی حاصل ہے اور اس سے قبل کسی نے اُس کے یہ معنی نہیں قرار دیئے تھے۔ پھر ایک جماعت جسمیں زجاج بھی شامل ہے۔ اس بارہ میں ابی حاتم کی پیروی ہے۔ نضر بن شمیل اُسکو بمنزلہ اَیْ اور نَعَمْ کے حرف ایجاب بتاتا اور کہتا ہی کہ اس معنی پر قولہ تعالیٰ کَلَّا وَالْقَمَرِ کو محمول کیا گیا ہے۔ فراء اور ابن سعدان اُسی سوف کی معنی میں بتاتے ہیں اور اسبات کو ابو حیان نے اپنے تذکرہ میں بیان کیا ہی۔ علاقہ ملی کہتا ہے اور جبکہ کَلَّا حَقًّا کے معنی میں آتا ہی تو وہ اسم ہے اور کَلَّا سَیَکْفُرُوْنَ بِعِبَادَتِهِمْ تنوین کے ساتھ اُسکی قراءت کی گئی ہے اور اسکی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ وہ کَلَّا بمعنی اَعْیَا تھک گیا کا مصدر ہی۔ اور معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اپنے دعویٰ میں تھک گئی (کَلُّوْا فِیْ دَعْوَاهُمْ اِنْقَطَعُوْا۔ اور اُس سے الگ ہو بیٹھے) یا اُسکا ماخذ لفظ "کَلّ" بمعنی ثقل گراں ہوا بھاری بنا) ہے اور مراد ہی۔ کہ حَمَلُوْا کَلًّا یعنی انہوں نے بار گراں کو برداشت کیا" اور زمخشری نے اُسکا ایسا حرف ردع ہونا جایز رکھا ہے۔ جسکو سَلَاسِلًا کے طور پر تنوین دیدی گئی مگر ابو حیان اسکی تردید کرتا ہوا کہتا ہے۔ سَلَاسِلًا میں تنوین یوں آئی کہ وہ اسم ہے اور اسم کی اصل ست تنوین لہذا وہ تنوین آجانے کی مناسبت سی اپنے اصل کیطرف راجع ہوگیا۔ ابن ہشام کہتا ہے زمخشری نے اپنی توجیہ کو صرف مذکورہ بالا امر ہی میں منحصر نہیں رکھا ہے بلکہ اُس نے تنوین کا اُس حرف اطلاق کے بدل میں ہونا جایز رکھا ہے۔ جو کہ آیت کے سرے میں زیادہ کردیا گیا ہے۔ اور پھر وقف کی نیت سی وصل کردیا گیا۔

کَمْ اسم مبنی ہے صدر کلام میں لزوماً آتا اور مبہم ہونے کی وجہ سی تمیز کا محتاج ہوا کرتا ہے۔ اور [illegible] بھی وارد ہوتا ہے مگر قرآن میں کَمْ استفہامیہ نہیں آیا ہے اور کَمْ خبریہ کثیر کے معنی میں آتا ہی۔ یہ بیشتر فخر جتانے اور بڑائی ظاہر کرنے کے موقعوں پر آتا ہی جیسے قولہ تعالیٰ وَکَمْ مِّنْ مَّلَکٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَکَمْ مِّنْ قَرْیَةٍ اَهْلَکْنَاهَا، وَکَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْیَةٍ" میں ہی کسائی سے مروی ہے۔ کہ کَم کی اصل

کیا تھی پھر بسم بسم کے طریقہ پر اسکا الف حذف کردیا گیا۔ یہ قول زجاج نے بیان کیا ہے۔ اور پھر خود ہی یہ کہکر اسکی تردید بھی کر دی ہے کہ اگر کسائی کی یہ رائے صحیح ہوتی تو کَمْ کی میم کو مفتوح ہونا چاہیئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے +

کَیْ حرف ہے اور اس کے دو معنے ہیں۔ اوّل تعلیل جیسے قولہ تعالیٰ " کَیْ لَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ " میں ہے۔ اور دوّم اَنْ مصدریہ کے معنے میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ لِکَیْلَا تَاْسَوْا میں آیا ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکی جگہ پر حرف اَنْ آجاتا ہے ورنہ اگر وہ حرف تعلیل ہوتا تو اسپر دوسرا حرف تعلیل داخل کرنے کی ضرورت کیا تھی +

کَیْفَ اسم ہے اور دو وجہوں پر وارد ہوتا ہے ایک شرط اور اسکی مثال قولہ تعالیٰ " یُنْفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ " " یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَاءُ " " فَیَبْسُطُہٗ فِی السَّمَاءِ کَیْفَ یَشَاءُ " سے دیگئی ہے اور ان سب آیتوں میں کیف کا جواب محذوف ہے۔ کیونکہ اسکا ماقبل اس جواب پر دلالت کررہا ہے اور دوسری وجہ استعمال کیف کی استفہام ہے جو کہ بیشتر واقع ہوا کرتا ہے اور کیف کے ساتھ شے کی حالت دریافت کی جاتی ہے کہ اس کی ذات راغب کہتا ہے کیف کے ساتھ صرف اسی چیز کا سوال کیا جاتا ہے۔ جس کے بارہ میں شبیہ اور غیر شبیہ کہنا صحیح ہو سکے اسی لئے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں کیف کے ساتھ سوال کرنا درست نہیں اور خداوند کریم نے جن مقامات پر لفظ کیف کے ساتھ اپنی ذات پاک کی خبردی ہے۔ تو وہ بطور تنبیہ یا توبیخ کے مخاطب سے طلب خبر کے لئے ہے نہ یہ کہ خود خبر دینا منظور ہے۔ مثلاً " کَیْفَ تَکْفُرُوْنَ " اور " کَیْفَ یَجْعَلُ ثِیِ اللّٰہُ فِیْ مَا " +

لام (۱) لام کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جارہ (۲) ناصبہ لام تاکید (۳) جازمہ لام امر اور (۴) مہملہ جو کہ کچھ بھی عمل نہیں کرتا۔ لام جارہ اسم ظاہر کے ساتھ مکسور آتا ہے اور بعض لوگوں کی قرأت اَلْحَمْدُ لُلّٰہِ میں ضمہ بوجہ اتباع کے عارض ہو گیا ہے۔ اور ضمیر کے ساتھ لام جارہ مفتوح آتا ہے مگر یائے متکلم کی ضمیر اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ اسکے ساتھ ہمیشہ لام مکسور ہی آئیگا۔ لام جر کے بہت سے معانی ہیں۔ اوّل استحقاق اور یہ کسی معنے اور ایک ذات کے مابین واقع ہوتا ہے۔ مثلاً اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ۔ اَلْمُلْکُ لِلّٰہِ۔ لِلّٰہِ الْاَمْرُ " وَیْلٌ لِّلْمُطَفِّفِیْنَ " " لَھُمْ فِی الدُّنْیَا خِزْیٌ وَّلِلْکٰفِرِیْنَ النَّارُ " یعنے عذاب دوزخ۔ دوّم بمعنی اختصاص جیسے اِنَّ لَہٗ اَبًا " اور " فَاِنْ کَانَ لَہٗ اِخْوَۃٌ سیوم بمعنے ملک (مالک ہونا) مثلاً لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ چہارم بمعنی تعلیل جیسے " وَاِنَّہٗ لِحُبِّ الْخَیْرِ لَشَدِیْدٌ " میں ہے یعنی وہ بوجہ محبت مال کے بخیل ہے اور قولہ تعالیٰ " وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لِمَآ اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتٰبٍ وَّحِکْمَۃٍ الآیۃ حمزہ کی قرأت میں (کسرہ لام کے ساتھ یعنے بوجہ اس کے کہ ہمنے تم کو کوئی کتاب اور کچھ حکمت عطا کی تھی۔ پھر محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آمد آمد کے واسطے اقرار لیا کہ جب وہ تمہاری کتابوں کی تصدیق کرتے ہوئے آئیں تو تم لوگ ضرور اُن پر ایمان لانا۔ چنانچہ اس آیت میں " لِمَا " کا مَا مصدریہ ہے۔ اور لام تعلیلیہ۔ اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ "

لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ" میں بھی لام تعلیلیہ ہے اور اُسکا تعلق یَعْبُدُوْا کے ساتھ ہی اور ایک قول یہ آیا
ہے کہ نہیں بلکہ اُسکا تعلق اُس کے ماقبل یعنی فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ کے ساتھ ہے (یوں کہ فَجَعَلَهُمْ
كَعَصْفٍ مَّاْكُوْلٍ لِاِیْلٰفِ قُرَیْشٍ") اور اس قول کی ترجیح اسطرح پر کی گئی ہے کہ سورۃ الفیل اور
قریش اُبی بن کعب رض کی مصحف میں دونوں ایک ہی سورت ہیں۔ پنجم اِلٰی کی موافقت جیسا کہ ذیل
کی مثالوں میں ہے۔ بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰى لَهَا" كُلٌّ يَّجْرِيْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّى + اور ششم عَلٰى کی موافقت کے لئے
جیسطرح قولہ تعالیٰ وَيَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ۔ دَعَانَا لِجَنْۢبِهٖ۔ وَتَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ۔ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا۔ اور وَ
لَهُمُ اللَّعْنَةُ۔ میں ہے کہ یہاں پر لام بمعنی علیٰ کے آیا ہے اور یہ قول شافعی رح کا ہی اور ہفتم قولہ تعالیٰ "وَنَضَعُ
الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ۔ لَا يُجَلِّيْهَا لِوَقْتِهَآ اِلَّا هُوَ" اور يٰلَيْتَنِيْ قَدَّمْتُ لِحَيَاتِيْ۔ میں لام
موافقت فی کیلئے آیا ہے اور کہا گیا ہی کہ اِن مثالوں میں لام تعلیل کا ہے یعنی قَدَّمْتُ لِحَيَاتِيْ کے معنی یہ ہیں
کہ کاش میں نے اپنی آخرت کی زندگی کے لئے کوئی توشہ مہیا کر لیا ہوتا۔ ہشتم عِنْدَ کے معنی میں جیسطرح حجدری
کی قرارت "بَلْ كَذَّبُوْا بِالْحَقِّ لِمَا جَآءَهُمْ" (یعنی عِنْدَ مَا جَآءَهُمْ جبکہ اُن کے پاس آیا) نہم بمعنی "بَعْدَ" جیسا کہ
قولہ تعالیٰ "اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ" میں پایا جاتا ہی (بعد دلوک الشمس زوال آفتاب کے بعد سے) دہم عَنْ
کی موافقت کے لئے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُوْنَآ اِلَيْهِ"
یعنی عنہم اور فی حقہم" کفار نے مسلمانوں کی نسبت اور مسلمانوں کے حق میں کہا) نہ یہ کہ انہوں نے اپنی
اِس قول کا مخاطب مسلمانوں کو بنایا ہو ورنہ مَا سَبَقُوْنَا کی جگہ مَا سَبَقْتُمُوْنَا کہا جاتا + یازدہم تبلیغ کے
لئے اور یہ لام تبلیغ کسی قول کے سامع کے اسم یا اُس چیز کو جر دیا کرتا ہے جو کہ اُسی اسم کے معنی میں ہو مثلاً
اَلْاُذُنُ (یعنی کان) کو دوازدہم برائے صیرورۃ اور اِسی کو لام عاقبت بھی کہتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ فَالْتَقَطَهٗ
اٰلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا" پس یہ بات (یعنی اُس بچہ موسیٰ کا خاندان فرعون کے حق
میں دشمن اور باعث تکلیف ہونا) اُن کے (یعنی فرعون کی گھر والوں کے) اُس بچہ کو دریا سے اٹھا لینے
کا انجام تھا نہ کہ اُسکی علت کیونکہ بچہ کو دریا سی نکال لینے کی علت تو اُسے متبنٰی بنانے کی خواہش تھی
اور ایک گروہ نے اِس مقام پر لام کے بمعنی صیرورۃ اور انجام کار ہونے کو منع کرتے ہوئے کہا ہے کہ
یہ لام مجازاً تعلیل کے واسطے ہے کیونکہ اُس بچہ (موسیٰ) کا دشمن ہونا اُسے دریا سی نکالنے ہی کے ذریعہ سے
وجود میں آیا ورنہ آل فرعون کی یہ غرض نہ تھی کہ مفت کا دشمن خریدیں۔ اسواسطے یہاں پر مجازاً اُسی التقاط
(دریا سی نکالنے) کو غرض کی جگہ پر قایم کر دیا + اور ابو حیان کہتا ہی میرے خیال میں جو بات آتی ہے وہ یہ ہی کہ
یہاں پر لام حقیقۃً تعلیل کا ہی اور آل فرعون نے اُس بچہ کو دریا میں سی نکالا ہی اس لئے تھا کہ وہ اُنکا دشمن
بنے اور یہ بات مضاف کو حذف کر دینے کی شرط پر مبنی ہے جسکی تقدیر لمخافۃ اَنْ يَّكُوْنَ) بخوف اسکے کہ وہ
ہوتا بھی اور اُسکی نظیر قولہ تعالیٰ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا" ہے (یعنی کَرَاهَةَ اَنْ تَضِلُّوْا" خدا کو تمہاری

گراہی ناپسند ہی + سیزدہم لام تاکید اور یہی زایدہ بھی ہوتا ہے یا ضعیف عامل کو قوت دینے والا بھی
جو بسبب فرع ہونے یا تاخیر کیوجہ سے عمل کرنے میں کمزور ہو۔ اور جنکی مثالیں یہ ہیں + لا تردف لکم۔
یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ + وَاُمِرْنَا لِنُسْلِمَ۔ فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ + اِنْ کُنْتُمْ لِلرُّؤْیَا تَعْبُرُوْنَ۔ وَکُنَّا لِحُکْمِهِمْ
شَاهِدِیْنَ اور یہی لام فاعل یا مفعول کی تعیین (بیان کرنے واضح کرنے) کیلئے بھی آتا ہی جیسا کہ ان
مثالوں میں ہے فَتَعْسًا لَّهُمْ۔ هَیْهَاتَ هَیْهَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ۔ هَیْتَ لَکَ۔ اور جو لام نصب دیتا ہی
وہ لام تعلیل ہی ہے کوفیوں کا دعوی ہے کہ یہ لام خود ہی نصب دیتا ہے اور اُن کی علاوہ دوسری لوگوں نے
یہ کہا ہی کہ نہیں بلکہ اس کی مابعد کو نصب دینے والا وہ مقدر حرف اَنْ ہے جو کہ لام کی وجہ سی خود محل جر میں ہتا
ہی اور جزم دینے والا عامل لامِ طلب (امر) ہے اور لام طلب کی ذاتی حرکت کسرہ ہوتی ہے مگر سلیم اُسکو فتحہ دیتا
دیتا ہے لام طلب واو اور فا کے بعد متحرک ہونیکی نسبت سی بڑھکر ساکن آیا کرتا ہی یعنی زیادہ تر ساکن ہوتا ہی
جیسی فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَلْیُؤْمِنُوْا بِیْ ” اور گاہ وہ ثُمَّ کے بعد بھی ساکن ہوتا ہی جیسے ثُمَّ لْیَقْضُوْا میں ہے
اور طلب کے لئے امر یا دعا ہونا یکساں ہی دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا جیسے امر کی مثال لِیُنْفِقْ ذُوْ
سَعَةٍ اور دعا کی مثال ” لِیَقْضِ عَلَیْنَا رَبُّکَ اور اسی طرح اگر وہ امر کی طرف بھی خارج ہو جائی (یعنی خبر بھی مراد
ہو) مثلاً فَلْیَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ۔ وَلْنَحْمِلْ خَطَایَاکُمْ۔ یا اس سی تہدید (دھمکی دینا) مراد ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ
وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ اور لام طلب زیادہ تر فعل غائب کو جزم دیا کرتا ہے جیسی فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ وَلْیَأْخُذُوْا
اَسْلِحَتَهُمْ فَلْیَکُوْنُوْا مِنْ وَّرَائِکُمْ وَلْتَاْتِ طَائِفَةٌ اُخْرٰی لَمْ یُصَلُّوْا فَلْیُصَلُّوْا مَعَکَ اور فعل حاضر کو بہت
کم جزم دیتا ہی جسکی مثال ہی وَلْنَحْمِلْ خَطَایَاکُمْ ہی اور جو لام غیر عاملہ ہوتی ہیں وہ بھی چار ہیں لام ابتدا اور
اسکو فائدے دو ہیں امر اول مضمون جملہ کی تاکید اور اسی واسطے اسکو اِنَّ موکدہ کی باب میں صدر جملہ (آغاز جملہ) سی
ہٹا دیا تاکہ دو تاکید کی حرف ایک جگہ فراہم ہو جانی کی خرابی لازم نہ آئی اور امر دوم یہ ہی کہ لام ابتدا فعل مضارع
کو زمانہ حال کے لیے خالص کر دیتا ہی (یعنی بلا آمیزش کی اسکو فعل حال بنا دیتا ہی) یہ لام مبتدا پر داخل ہوا کرتا
ہے جیسے قولہ تعالیٰ لَاَنْتُمْ اَشَدُّ رَهْبَةً ” اور خبر پر بھی آتا ہی جیسے قولہ تعالیٰ اِنَّ رَبِّیْ لَسَمِیْعُ الدُّعَاءِ۔ اِنَّ
رَبَّکَ لَیَحْکُمُ بَیْنَهُمْ وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ ” اور اِنَّ کے اسم موخر پر بھی یہ لام داخل ہوا کرتا ہے۔ جیسے قولہ
تعالیٰ اِنَّ عَلَیْنَا لَلْهُدٰی وَاِنَّ لَنَا لَلْاٰخِرَةَ ” + (۲) لام زایدہ اَنَّ مفتوحہ کی خبر میں۔ جسطرح سعید بن جبیر رح
کی قراءت میں آیا ہی قولہ تعالیٰ اِلَّا اَنَّهُمْ لَیَاْکُلُوْنَ الطَّعَامَ ” اور جو کہ مفعول میں زاید کرتا ہی مثلاً قولہ تعالیٰ
یَدْعُوْا لَمَنْ ضَرُّهٗ اَقْرَبُ مِنْ نَّفْعِهٖ ” + (۳) وہ لام جو کہ قسم یا لَوْ یا لَوْلَا کے جوابوں میں آیا کرتا ہی
جیسے تَاللّٰهِ لَقَدْ اٰثَرَکَ اللّٰهُ۔ تَاللّٰهِ لَاَکِیْدَنَّ اَصْنَامَکُمْ + لَوْ تَزَیَّلُوْا لَعَذَّبْنَا + وَ
لَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْاَرْضُ ” میں ہی اور (۴) لام موطئہ اس کا
نام الموذنہ بھی ہے اور یہ لام کسی حرف شرط پر اس بات کا علم دینی کے لئی داخل ہوتا ہی کہ جواب شرط اس

دیتا ہے اور اسکی مثال

بعد مع اُسکا ایک مقدر قسم پر مبنی ہے جیسے "لَئِنْ اُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَارَ" اور اسکی مثال ہیں قولہ تعالیٰ "لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ" کو پیش کرتے ہیں ✦

لَا کئی وجوہ پر آتا ہے۔ نافیہ اور اسکی کئی قسمیں ہیں۔ اوّل وہ جو کہ اِنَّ کا عمل کرے اور یہ اسوقت جبکہ اسم کو لا کے ساتھ بطور تنصیص (حتمی اور بلا شبہ ہونے) کے تمام جنس کی نفی مراد ہو اسحالت میں اُسکو تبرئہ کا لا کہتے ہیں (یعنی شبہ اور آمیزش سے بری (الگ) بنانے والا) لیسے لا کا نصب (دینا) اُسوقت ظاہر ہوا کرتا ہے جب اُسکا اسم مضاف ہو یا مشابہ مضاف ورنہ وہ لا اسی نصب کے ساتھ مرکب بنائی ہو جائے گا۔ جسطرح "لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ" اور "لَا رَيْبَ فِيهِ" کی مثالوں سے عیاں ہوتا ہے۔ پھر اگر لا مکرر آئے (یعنے ایک ہی جملہ میں دوبار) تو اس صورتمیں رفع اور ترکیب دونوں باتیں جائز ہوں گی ترکیب کی مثال قولہ تعالیٰ "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ" ہے اور رفع کی مثال قولہ تعالیٰ "لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ" اور "لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ" ✦ دوم یہ لا لَيْسَ کا عمل کرے گا مثلاً قولہ تعالیٰ "لَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ"۔ سوم اور چہارم یہ کہ لا عاطفہ یا جوابیہ ہوگا اور یہ دونوں نوع قرآن میں واقع نہیں ہوئی ہیں اور پنجم یہ کہ لا مذکورہ بالا صورتوں کی علاوہ کسی اور صورت پر آئے گا تو اسحالت میں اگر اُسکا مابعد ایسا جملہ اسمیہ ہوگا جسکا صدر (پہلا کلمہ) معرفہ یا نکرہ ہو اور لا نے اسمیں کوئی عمل نہ کیا ہو یا وہ صدر جملہ لفظاً وتقدیراً دونوں میں سے کسی ایک طرح کا فعل ماضی ہو تو واجب ہوگا کہ لا کو مکرر لائیں جیسے "لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ" اور "لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ" اور "فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ" میں ہے۔ اور یا یہ کہ وہ صدر کلام فعل مضارع ہوگا تو اس حالت میں تکرار لا کی واجب نہ ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ "لَّا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ" اور "قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا" میں ہے اور یہ لا ناصب اور منصوب کی مابین آ پڑتا ہے جیسے "لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ" میں ہے۔ اور جازم و مجزوم کے مابین بھی حائل ہوتا ہے جسطرح قولہ تعالیٰ "إِلَّا تَفْعَلُوهُ" میں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لا طلب ترک کے لئے مستعمل ہو اسحالت میں وہ فعل مضارع کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور اُسے جزم دیتا ہے اور فعل مستقبل بنا دینے کا مقتضی ہوا کرتا ہے اور اس امر میں نہی یا دعا دونوں کی یکساں حالت ہے۔ نہی کی مثال ہے "لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي" "لَّا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ" اور "وَلَا تَنسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ" اور دعا کی مثال "لَا تُؤَاخِذْنَا" اور تیسری وجہ استعمال لا کی اُسکا تاکید کے لئے آنا ہے اور یہی لا زائدہ بھی ہوا کرتا ہے مثلاً "مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ" "مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ" اور "لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ" یعنی "لِيَعْلَمُوا" (چاہیے کہ وہ جانیں) ابن جنی کہتا ہے اس مقام پر لا موکدہ ہے اور اثبات کا

تا مقام کہ گویا جملہ کو بار دیگر اعادہ کر لیا گیا اور قولہ تعالیٰ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہی کہ اسمیں لَا کس قسم کا ہی ایک قول ہی کہ وہ زاید ہے اور اُس کے توکید کے ساتھ آنے کا یہ فائدہ ہے کہ وہ نفی جواب کی تمہید بنجاتا ہی۔ اور تقدیر کلام یہاں پر لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يُتْرَكُونَ سُدًى، ہے جسکی مثال یہ ہی۔ " فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ پھر اسبات کی تائید لَأُقْسِمُ کی قرارت سے بھی ہوتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسجگہ لَا نافیہ ہے اور اسکی وجہ ایسا کہنے والوں کے نزدیک پہلے بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کا انکار بیان ہو چکنا ہے گویا کہ (کفار کے انکارِ بعث کے بعد) اُن سے کہا گیا کہ بات ایسی نہیں ہی۔ (یعنے جیسی کہ تم کہتے ہو) اور پھر قسم کا استیناف کیا گیا۔ علمانے کہا ہے کہ یہ بات اس لئے صحیح ہوگئی کہ سارا قرآن (معنے کے لحاظ سے) ایک ہی سورت کی مانند ہی اور یہی باعث ہی کہ ایک چیز کا ذکر ایک سورت میں آتا ہی تو اُسکا جواب دوسری سورت میں جا کر دیا جاتا ہی مثلاً قولہ تعالیٰ وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ " اور پھر ارشاد ہوا مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ " (کہ اِن دونوں کے مابین بہت فاصلہ ہی) اور کہا گیا ہے کہ اس لَا کا منفی لفظ أُقْسِمُ ہے اس اعتبار سے کہ وہ اخبار ہی نہ انشا اور زمخشری نے اس قول کو مختار قرار دیا ہی اور کہا ہے کہ اسمیں راز یہ ہی کہ خداوند کریم جس چیز کی قسم کہایا کرتا ہے تو اس امر سے اُس شے کی عظمت ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جسکی دلیل ہے فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ " وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (پھر میں تاروں کو گرنے کی قسم کہاتا ہوں اور اگر جانو تو یہ بڑی قسم ہے) پس گویا کہ کہا گیا " بیشک قسم کہانے کے ساتھ اُسکی عظمت کا عیاں کرنا ایسا ہے جیسا کہ اُسکی تعظمت ہی نہیں کی گئی یعنے کہ وہ اس سے زیادہ اور بڑھکر عظمت کا مستحق ہے اور قولہ تعالےٰ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ أَنْ لَا تُشْرِكُوا " کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے ایک قول ہے کہ اسمیں لَا نافیہ ہے، دوسرا قول لَا کو نہی کا بتاتا ہے اور تیسرا قول اُسی لَا زایدہ قرار دیتا ہے اور قولہ تعالیٰ وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ میں یہ اختلاف ہی کہ لَا زایدہ ہے اور کہا گیا ہی کہ نہیں بلکہ نافیہ ہے اور اس کی معنے یہ ہیں کہ اُن لوگوں کا آخرت کی طرف رجوع نکرنا ممتنع (دشوار) ہے یعنی وہ ضرور آخرت کی طرف رجوع کریں گے +

تنبیہ لَا غیر کے معنی میں اسم ہو کر بھی وارد ہوتا ہی اور اس صورت میں اُسکا اعراب اُس کے مابعد میں ظاہر ہوا کرتا ہے اسکی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ۔ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ + **فائدہ** کبھی لَا کا الف حذف بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسکی مثال میں ابن جنی نے قولہ تعالیٰ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً " کو روایت کیا ہے + (یعنی اسکی قرارت لَتُصِيبَنَّ کیجاتی ہے حذف الف کے ساتھ) +

لَاتَ - اسکی ماہیت میں اختلاف ہی بہت سی لوگ اسکو فعل ماضی "نقص" کے معنے میں بتاتے ہیں اور کہا گیا ہی کہ اسکی اصل لیس تھی تی متحرک ہوکر الف سی بدل گئی کیونکہ اُسکا ماقبل مفتوح تھا اور سین تے کی ساتھ بدل گئی۔ اسطرح لَاتَ ہوگیا اور کہا گیا ہی کہ یہ اصل میں دو کلمے ہیں (۱) لا نافیہ (۲) اُسپر کلمہ کی تانیث کی وجہ سی تائے تانیث زیادہ کیگئی اور پھر اُسی التقائے ساکنین کیوجہ سی حرکت دیدی - جمہور اسی بات کو مانتے ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ وہ لا نافیہ اور تے زایدہ ہے جو کہ لفظ حِیْنَ کے اول میں بڑھائی گئی ہے اور اسبات کی دلیل ابو عبیدہؒ نے یہ پیش کی ہے کہ اس نے مصحف عثمان رضؓ میں اس تے کو یونہی لفظ حِیْنَ کے ساتھ ملی ہوئی لکھی دیکھا ہے اس کے عمل کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے اخفش کہتا ہی کہ یہ کوئی عمل نہیں کرتا اسواسطے اگر اس کے بعد کوئی مرفوع آئے تو یہ مبتدا اور خبر ہے اور جبکہ اس کے بعد منصوب واقع ہو تو سمجھا جائے گا کہ وہ کسی فعل محذوف کیوجہ سے منصوب ہوا ہے اس لئے قولہ تعالیٰ وَلَاتَ حِیْنَ مَنَاصٍ رفع کے ساتھ آئے تو یہ مراد ہوگی کہ "ان کے لئے ہونے والا ہے" کائن لھم اور نصب کے ساتھ آئے تو اس کے یہ معنے ہوں گے (میں چھٹکارے (بھاگ کر بچنے) کا وقت نہیں دیکھتا لا اریٰ حِیْنَ مَنَاصٍ) اور کہا گیا ہے کہ وہ اِنَّ کا عمل کرتا ہے جمہور اُسکو لَیْسَ کا عمل کرنے والا بتاتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کے اعتبار پر لفظ لَاتَ کے بعد دو معمولوں میں سے ایک ہی معمول مذکور ہوگا اور جو کچھ بھی عمل کریگا حرف حین کے لفظ میں نہ اس کی علاوہ کسی اور لفظ میں مگر ایک قول ایسا آیا ہے جو حِیْنَ کے مرادف لفظ میں بھی اُسکو عامل قرار دیتا ہی فرّا کا قول ہے کہ لَاتَ کبھی خاصکر اسمائے زمان میں حرف جر کی طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے اور اس امر کے لحاظ سے اس نے قولہ تعالیٰ وَلَاتَ حِیْنَ کو جر کے ساتھ روایت کیا ہے۔

لَاجَرَمَ - یہ لفظ قرآن میں پانچ جگہوں پر آیا ہے اور اسطرح کہ اس بعد اس کی ساتھ ہی ملا ہوا اَنَّ اور اُسکا اسم بھی واقع ہے اور لَاجَرَمَ کے بعد کوئی فعل نہیں آیا ہے اسکی بارہ میں بھی اختلاف ہی۔ کوئی کہتا ہے کہ اسمیں بوجہ اس بیان کے جو پہلے گزر چکا لا نافیہ ہے اور جَرَمَ فعل ہے جس کے معنی ہیں "حقاً" اور اَنَّ مع اس جملہ کے جو اَنَّ کے حیز میں ہے موضع رفع میں پڑا ہے اور کسی کے نزدیک اسمیں لا زایدہ ہی اور جَرَمَ کے معنی ہیں۔ کسب (یعنی یہ کہ) ان کے عمل نے ان (لوگوں) کیلئے ندامت (پشیمانی) کمائی اور اَنَّ کے حیز میں واقع ہونے والا جملہ موضع نصب میں پڑا ہے اور کوئی یہ رائے دیتا ہی کہ لا اور جَرَمَ دونوں دو کلمے ہیں۔ جو باہم ترکیب پاگئے (مرکب بنائے گئے) اور اب اس کے معنی ہوگئے "حقاً" اور کہا گیا ہے کہ لَاجَرَمَ کے معنی ہیں لَا بُدَّ اور اُسکا مابعد بوجہ سقوط حرف جر کے موضع نصب میں آپڑا ہے۔

لٰکِنَّ نون کی تشدید کی ساتھ حرف ہی، اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہی اور اسکی معنی ہیں

استدراک جسکی تعبیر یوں کی گئی ہے کہ اُس کے مابعد کیجانب ایک ایسا حکم منسوب ہوتا ہے جو اُس کے قبل کے حکم سے مخالف ہو اسیواسطے ضروری ہے کہ لٰکِنَّ کے ماقبل کوئی ایسا کلام آئے جو اُس کے مابعد سے مخالف یا مناقض ہو اُسکی مثال ہے قولہ تعالیٰ وَمَا کَفَرَ سُلَیْمَانُ وَلٰکِنَّ الشَّیَاطِیْنَ کَفَرُوْا " اور گاہے وہ صرف توکید کیلئے استدراک سے مجرد ہو کر آتا ہے یہ قول کتاب بسیط کے مصنف کا ہے اور اس نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں وہم واقع ہو اُسکو رفع (دور) کر دی مثلاً مَا زَیْدٌ شُجَاعاً لٰکِنَّہٗ کَرِیْمٌ " کہ شجاعت اور کرم دونوں باتیں قریب قریب ایکدوسرے سے جدا نہیں ہوتیں۔ لہذا ان دونوں میں سے ایک بات کی نفی کرنے سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ دوسری بات کی نفی بھی کر دیگئی ہے۔ اور توکید کی مثال "لوجاءنی اکرمتہ لکنہ لم یجیٔ " ہے کہ یہاں پر لٰکِنَّ نے اس امر امتناع کی تاکید کر دی جس کا فایدہ لو سے حاصل ہوا تھا ابن عصفور نے قول مختار یہ قرار دیا ہے کہ لٰکِنَّ ساتھ ہی ساتھ دونوں معنوں (یعنی توکید اور استدراک) کیلئے آتا ہے اور یہی بات پسندیدہ ہے۔ جسطرح کہ لفظ کَاَنَّ تشبیہ موکد کے لئے آتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے کہا لٰکِنَّ دراصل لٰکِنَّ اِنَّ " (دو کلموں) سے مرکب ہے۔ ہمزہ تخفیف کے لئے گرا دیا گیا اور لٰکِنَّ کا دوسرا نون دو ساکن حرفوں کے اکٹھا ہونے کی باعث گر گیا۔

لٰکِنْ تخفیف کے ساتھ (بغیر تشدید کی) دو طرح پر آتا ہے اوّل لٰکِنَّ ثقیلہ (مشدّدہ) سے تخفیف ہو کر اور یہ حرف ابتدا ہے کچھ عمل نہیں کرتا بلکہ صرف استدراک کا فایدہ دیا کرتا ہے اور عاطفہ بھی نہیں یوں کہ وہ قولہ تعالیٰ وَلٰکِنْ کَانُوْا ھُمُ الظّٰلِمِیْنَ میں حرف عطف کے نزدیک آیا ہے اور اگر عاطفہ ہوتا تو کبھی نہ آتا اسواسطے کہ دو عطف کی حروف ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتی اور دوم عاطفہ ہوتا ہے مگر جبکہ اُس کے بعد کوئی مفرد آئے۔ اور یہ لٰکِنْ بھی استدراک ہی کے لئے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ۔ لٰکِنِ اللّٰہُ یَشْھَدُ ۔ لٰکِنِ الرَّسُوْلُ ۔ لٰکِنِ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا رَبَّھُمْ "۔

لَدَیٰ اور لَدُنْ ان دونوں کا بیان عِنْدَ کے ضمن میں پہلے ہو چکا ہے۔

لَعَلَّ حرف عامل ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا اور بہت سے معنے رکھتا ہے جنمیں سے مشہور تر معنے توقّع یعنی محبوب شی کی آرزو کرنا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ " اور ناپسند چیز سے ڈرنا جیسے " لَعَلَّ السَّاعَۃَ قَرِیْبٌ " اور تنوخی نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ توقّع کی تاکید کا فایدہ دیتا ہے دوّم بمعنی تعلیل آتا ہے اور اُسکی مثال قولہ تعالیٰ فَقُوْلَا لَہٗ قَوْلًا لَّیِّنًا لَّعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی " سے دیگئی ہے۔ سوّم بمعنی استفہام اور اُسکی مثال ہے قولہ تعالیٰ " لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا " اور " وَمَا یُدْرِیْکَ لَعَلَّہٗ یَزَّکّٰی " چنانچہ استفہام ہی کی باعث ان مثالوں میں لَعَلَّ کا تعلّق دری (جاننا) کے ساتھ ہوا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے بغوی نے واقدی سے حکایت کی ہے کہ اس نے کہا " قرآن میں جہاں جہاں بھی لَعَلَّ آیا ہے وہ تعلیل کے لئے ہے باستثنای قولہ تعالیٰ ۔ لَعَلَّکُمْ

تَخْلُدُوْنَ سے اسمیں لَعَلَّ تشبیہ کے معنی میں آیا ہے۔ مصنف کتاب البرہان کہتا ہے "اور لَعَلَّ کا تشبیہ کے لئے ہونا ایک غریب امر ہے اسکو نحوی لوگوں نے کہیں بیان نہیں کیا اور صحیح بخاری میں قولہ تعالیٰ۔ لَعَلَّکُمْ تَخْلُدُوْنَ کی تفسیر میں آیا ہے کہ لَعَلَّ تشبیہ کے لئے ہے اور کسی دوسرے شخص نے ذکر کیا ہے کہ لَعَلَّ رجاء محض (خالص آرزو) کیواسطے آتا ہے اور یہ قول انہی نحویوں کی جانب نسبت کرنے کو لحاظ کہا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں ابن ابی حاتم نے السُّدِّی کے طریق پر ابی مالک سے روایت کی ہے اس نے کہا، "قرآن میں لَعَلَّ بمعنی کے آیا ہے بجز سورۃ الشعراء کی ایک آیت لَعَلَّکُمْ تَخْلُدُوْنَ" کے یعنی کَاَنَّکُمْ تَخْلُدُوْنَ" (گویا کہ تم ہمیشہ رہوگے) اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "کسی قرارت میں یہ آیت "وَ تَتَّخِذُوْنَ مَصَانِعَ کَاَنَّکُمْ خَالِدُوْنَ" تھی ✦

لَمْ | حرف جزم ہے مضارع کی نفی کیواسطے آتا ہے اور اسکو ماضی کے معنوں میں بدل دیتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُوْلَدْ" اور لَمْ کے ساتھ نصب آنا بھی ایک لغت (بول چال) ہے جسکو لحیانی بیان کرتا ہے اور اسی کے لحاظ سے "اَلَمْ نَشْرَحْ" کی قرارت روایت کی ہے ✦

لَمَّا | یہ کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ حرف جزم ہو اس حالت میں فعل مضارع کے ساتھ مخصوص ہو کر اسے منفی بناتا اور ماضی کی معنی میں بدل دیتا ہے جسطرح کہ لَمْ اسے ماضی منفی کے معنی میں کر دیا کرتا ہے مگر لَمَّا اور لَمْ کے مابین کئی باتوں کا فرق ہے مثلاً یہ کہ لَمَّا کسی حرف شرط کے قریب اور اس سے ملکر نہیں وارد ہوتا اسکی نفی زمانہ حال تک باستمرار چلی آتی اور اس سے قریب ہوتی ہے اور اس کے ثبوت کی توقع رہتی ہے ابن مالک نے قولہ تعالیٰ وَلَمَّا یَذُوْقُوا الْعَذَابَ" کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اسکے معنی ہیں۔ لَمْ یَذُوْقُوا۔ وذوقہ لہم متوقع" (ان لوگوں نے عذاب چکھا نہیں اور انکا اسکو چکھنا متوقع امر ہے) ✦ زمخشری نے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لَمَّا میں جو توقع کی معنی ہیں وہ اثبات پر دلالت کرتے ہیں کہ تحقیق وہ لوگ زمانہ مابعد میں ایمان لے آئے اور اسکی (لَمَّا کی) نفی لَمْ کی نفی سے نسبتاً زیادہ مؤکد ہوتی ہے اسواسطے کہ لَمَّا۔ قَدْ فَعَلَ کی نفی کے لئے آتا ہے اور لَمْ محض فَعَلَ کی نفی کرتا ہے یہی باعث ہے کہ زمخشری نے کتاب الفائق میں ابن جنی کی پیروی کرتے ہوئے کہا ہے کہ لَمَّا۔ لَمْ اور مَا سے مرکب ہے۔ اور نحویوں نے جبکہ اثبات میں قَدْ کو زائد بنایا تھا۔ تو نفی میں بھی مَا کو زائد کیا پھر لَمَّا کے منفی کو اختیاری طور پر حذف کر دینا جایز ہے اور لَمْ اسکے خلاف ہے اور اسبات کی سب سے اچھی مثال قولہ تعالیٰ "وَاِنْ کُلًّا لَّمَّا" ہے یعنی لَمَّا یُهْمَلُوْا۔ اَوْ یُتْرَکُوْا" (جبکہ انہوں نے اہمال کیا یا ترک کر دیا) یہ بات ابن حاجب نے لکھی ہے۔ اور ابن ہشام کہتا ہے کہ مجھکو آیت مذکورہ فوق کی بارہ میں اس سے بڑھکر کوئی اَشْبَہ وجہ نہیں معلوم ہوئی اور اگرچہ طبیعتیں اسکو بعید سمجھیں گی کیونکہ اسطرح کی کوئی اور مثال قرآن شریف میں آئی نہیں ہے مگر حق یہ ہے کہ اسکو بعید از فہم خیال کرنا نہ چاہیئے بہتر یہ ہے کہ یہاں پر کلام کی تقدیر یہ لَمَّا یُوَفَّوْا اَعْمَالَهُمْ" رکھی جائے جس سے مراد ہوگی کہ انہوں نے

ابتک اپنی اعمال کو پورا نہیں کیا ہی۔ اور عنقریب انہیں پورا کریں گے (۲) دوسری وجہ لمّا کے استعمال کی یہ ہی
کہ وہ فعل ماضی پر داخل ہو کر ایسی دو جملوں کا مقتضی ہوتا ہی جنمیں سے دوسرے جملہ کا وجود پہلے جملہ کے پائے جانے
کے وقت ہوتا ہی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ فلمّا نجّاکم الی البرّ اعرضتم "۔ اور لمّا کی بارہ میں کہا جاتا ہی۔ حرف وجود
لوجود ایک گروہ اسطرف گیا ہے کہ ایسی وقت میں لمّا ظرف بمعنی حِیْنَ ہوا کرتا ہی اور ابن مالک کہتا ہے
کہ اِذْ کے معنی میں ہوگا کیونکہ اِذْ ماضی کے ساتھ مخصوص ہی اور جملہ کیطرف مضاف ہونیکے لئے بھی اور اسکا
جواب بھی ماضی ہوگا۔ جیساکہ پیشتر بیان ہو چکا ہی اور جملہ اسمیہ جسپر حرف فا داخل ہو یا اذا فجائیہ آیا ہو وہ بھی
اسکے جواب میں واقع ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ فلمّا نجّاھُم الی البرّ فمنھم مقتصد " فلمّا نجّاھم الی البرّ اذا ھم
یشرکون "۔ اور ابن عصفور نے جواب کا فعل مضارع ہونا بھی جایز کہا ہی مثلاً قولہ تعالیٰ فلمّا ذھب عن
ابراھیم الرّوع وجاءتہ البشریٰ یجادلنا " اور بعض لوگوں نے اسکی تاویل یوں کی ہے کہ جادلنا
فعل ماضی ہے (۳) وجہ سوم یہ ہی کہ لمّا حرف استثنا ہوتا اور اسحالت میں وہ جملہ اسمیہ اور ایسی جملہ فعلیہ پر بھی
داخل ہوتا ہی جسکا فعل ماضی ہو مثلاً قولہ تعالیٰ اِن کلّ نفسٍ لمّا علیھا حافظ" تشدید لمّا، کے ساتھ بمعنی
اِلّا اور قولہ تعالیٰ وَاِن کلّ ذٰلک لمّا متاع الحیٰوۃ الدّنیا "۔

لَنْ حرف نفی، اور حرف نصب اور حرف استقبال ہے لا کے ساتھ نفی لانے سے اسکے ساتھ نفی کرنا
زیادہ بلیغ ہے اسواسطے کہ یہ تاکید نفی کے لئے آتا ہی جیساکہ زمخشری اور ابن الخبّاز نے بیان کیا ہے
یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اسبات سے انکار کرنے کو کٹ حجتی بتایا ہے غرضکہ لن " آتی اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے
ہے نہ کہ اَفْعَلُ کی نفی کے واسطے جیساکہ لَم اور لمّا میں ہی۔ بعض علماء کا بیان ہی " اہل عرب مظنون (گمان
کی گئی بات) کی نفی لن کے ساتھ اور مشکوک امر کی نفی لا کے ساتھ نفی کیا کرتے ہیں اسبات کو زملکانی اپنی کتاب
تبیان میں لکھتا ہی اور زمخشری نے بھی یہی کہا ہی کہ لن تابید (ہمیشگی) نفی کے لئے وارد ہوتا ہی جیساکہ قولہ تعالیٰ
لن یخلقوا ذبابًا " اور " ولن تفعلوا " میں ہی۔ ابن مالک کہتا ہی زمخشری کو ایسا کہنے پر اسبات نے آمادہ
بنایا کہ وہ " لن ترانی " کی بارہ میں خدا کا دیدار ناممکن ہونے کا اعتقاد رکھتا تھا۔ مگر کسی نے زمخشری کے اس
قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر لن تابید نفی کا فایدہ دیا کرتا تو " لن اُکلّم الیوم انسیًّا " میں لن کا منفی
الیوم کی قید سے مقید نہ بنایا گیا ہوتا اور " لن نبرح علیہ عاکفین حتّی یرجع الینا موسیٰ " میں وقت کی قید
لگانا صحیح ہوسکتا اور یہ کہ " لن یتمنّوہ ابدًا " میں لن کے ساتھ ابدًا کا وارد کرنا بے وجہ تکرار ہوتا جیسے دراصل
ہونا نہ چاہئے۔ اور لن یخلقوا ذبابًا میں تابید کا فایدہ بیرونی حالات اور گرد و پیش کی قرائن کیوجہ سے حاصل
ہوا ہی اور ابن عطیہ نے لن کے تابید نفی کا فایدہ دینے کی بابت زمخشری کی رائے سے موافقت کی ہے چنانچہ
ابن مالک قولہ تعالیٰ لن ترانی کے معانی میں بیان کرتا ہے " اگر ہم اس نفی کی تابید کے قایل رہیں تو یہ بات اس
معنی کو شامل ہوگی کہ موسیٰ علیہ السلام کبھی خدا کے دیدار سے مشرف ہی نہوں گے۔ حتّٰی کہ آخرت میں بھی ان کو

دیدار الٰہی حاصل نہ ہوگا۔ لیکن متواتر حدیث میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچی ہے کہ اہل جنت خداوندکریم کے دیدار پر فایز ہوں گی اور ابن زملکانی زمخشری کے قول سے بالکل خلاف یوں لکھتا ہے کہ لَنۡ اُس شے کی نفی کے لئے آتا ہی جو قریب ہو اور عدم امتداد نفی کا فایدہ دیتا ہی اسیواسطے اُس کی ساتھ نفی کا متداد نہیں ہوتا اور اُسکا راز یہ ہی کہ الفاظ معنوں کی ہم شکل ہوا کرتے ہیں اسیواسطے لَا جسکی آخر میں الف ہی (اُسمیں امتداد نفی کے معنی ممکن ہیں) اِس لئے کہ الف کے ساتھ آواز کی کشش ممکن ہے مگر لَنۡ کے آخر میں نون ہی جسکی ساتھ امتداد صوت (کشش آواز) ممکن نہیں پس ہر ایک لفظ اپنے معنی سے مطابق ہوگا اِسی واسطے خداوندکریم نے جہاں مطلقاً نفی کا ارادہ نہیں کیا وہاں لَنۡ کو وارد کیا ہی کہ اُس سی محض ایک شے کی دنیا میں نفی کرنا مقصود ہی۔ چنانچہ خداوندکریم نے ارشاد فرمایا لَنۡ تَرَانِیۡ (یعنی تم دنیا میں مجھ ہرگز نہ دیکھ سکوگی) اور دوسری جگہ ارشاد کیا۔ لَا تُدۡرِکُہُ الۡاَبۡصَارُ کہ یہاں علی الاطلاق (زمانہ ...) ادراک (معلوم کرسکنے) کی نفی کر دی گئی ہے اور ادراک رویت (دیکھنے) سی مغایر ہے یعنی معلوم کرنا امر دیگر ہے اور آنکھ سی دیکھنا دوسری چیز ہے۔ کہا گیا ہے کہ لَنۡ دعا کیواسطے بھی آتا ہے اور اُسکی مثال میں قولہ تعالیٰ رَبِّ بِمَا اَنۡعَمۡتَ عَلَیَّ فَلَنۡ اَکُوۡنَ ۔۔ الایۃ پیش کیا گیا ہی ؏

لَوۡ گزشتہ زمانہ میں حرف شرط ہے یہ مضارع کو ماضی کے معنی میں بدل دیتا اور اِنۡ شرطیہ کے برعکس ہے اُس کا امتناع کا فائدہ دینا اور اُس فایدہ دینے کی کیفیت میں اختلاف کیا گیا ہے اور اسبارہ میں کئی مختلف قول آئے ہیں ایک قول یہ ہے کہ وہ کسی وجہ سی بھی امتناع کا فائدہ نہیں دیتا نہ شرط کے امتناع پر اور نہ جواب کے امتناع پر دونوں میں سے کسی ایک پر بھی دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ محض اسواسطے آتا ہے کہ جواب کو اُس شرط سی ربط دیدے جو کہ زمانہ ماضی سی متعلق ہونے پر اسی طرح دلالت کیا کرتی ہے جس طرح کہ اِنۡ زمانہ مستقبل کے ساتھ شرط کا تعلّق ہونے پر دال ہوتا ہی اور لَوۡ بالاجماع کسی امتناع یا ثبوت پر دلالت نہیں کرتا ابن ہشام کہتا ہے یہ قول ایسا ہے جسطرح بدیہی باتوں کا انکار ہوا کرتا ہے کیوں کہ جو شخص لَوۡ فَعَلَ کو سُنیگا وہ اِس سی بلاکسی تردد کے فعل کے واقع نہ ہونے کو سمجھ لے گا اور یہی باعث ہی کہ لَوۡ کا استدراک جایز ہے۔ چنانچہ تم کہہ سکتے ہو لَوۡ جَآءَ زَیۡدٌ اَکۡرَمۡتُہٗ لٰکِنَّہٗ لَمۡ یَجِئۡ دوسرا قول سب ہے اور اسکا قائل ہے سیبویہ یہ کہ لَوۡ اس حرف کو ظاہر کرنے والا حرف ہی جو کہ عنقریب اپنے غیر کے وقوع کے باعث واقع ہوگی۔ یعنی یہ کہ وہ ایک ایسی فعل ماضی کا مقتضی ہوتا ہے۔ جس کے ثبوت کی توقع اُس کے غیر کے ثبوت کی وجہ سے کیجاتی تھی اور متوقع غیر واقع ہے (یعنی جسکی توقع کیجاتی تھی وہ واقعہ نہیں ہوا) پس اس کے یہ معنی ہوئے کہ لَوۡ ایسا حرف ہے جو اسکے فعل کو چاہتا ہے کہ وہ بوجہ امتناع اُس شے کے جسکے ثبوت کی وجہ سے یہ بھی ثابت ہونا ممتنع ہو گیا ہے۔ قول سوئم عام طور نحویوں کی زبانوں پر مشہور ہے اور غیر عرب بھی اُسیکے قدم بقدم چلے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ لَوۡ بوجہ کسی امتناع کے حرف امتناع ہے

یعنی وہ شرط کے ممتنع ہونیکی باعث جواب کے امتناع پر دلالت کرتا ہے۔ پس تمہارا قول لَوْ جِئْتَنِیْ لَاَکْرَمْتُکَ
اسبات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا امتناع ہونے سبب سے اکرام کا بھی امتناع ہوگیا اور بہت سی جگہوں پر
جواب کا امتناع نہ ہونیکی وجہ سے اِس قول پر اعتراض کیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ مِنْ
شَجَرَۃٍ اَقْلَامٌ وَّالْبَحْرُ یَمُدُّہٗ مِنْ بَعْدِہٖ سَبْعَۃُ اَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ کَلِمَاتُ اللّٰہِ " اور " وَلَوْ اَسْمَعَہُمْ لَتَوَلَّوْا " کہ
انمیں سے پہلی آیت میں عدم نفاد (نہ چکنا نہ مٹنا) اسوقت ہونا جبکہ ذکر کی ہوئی شے بالکل جاتی رہے
اور پشت پھیرنا عدم اسماع (نہ سنانے) کے وقت زیادہ اچھا ہے اور قول چہارم جو ابن مالک کا قول
ہے یہ ہے۔ لو ایسا حرف ہی جو کہ اپنی تالی (متصل) چیز کا امتناع چاہتا ہے اور اس بات کا مقتضی ہے کہ اسکا
تالی (متصل) امر کسی تاکید کو لازم لیتا ہو مگر اسطرح کی یہ امتناع اور استلزام تالی کی نفی سے کوئی تعرض نہ کرے
مثلاً لو قام زیدٌ قام عمروٌ کی مثال میں زید کے قیام پر منتفی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو اور اسپر یہ بھی حکم
لگایا گیا ہے کہ وہ اپنے ثبوت کی لئے عمرو کے کسی قیام کے ثابت ہونے کو لازم لے۔ مگر وہ بات یعنی زید
کا قیام نہیں کرتا کہ آیا عمرو سے کوئی ایسا قیام بھی واقع ہوا ہے جبکو زید کے قیام سے لزوم ہے یا نہیں یعنی
اس نے کوئی ایسا قیام نہیں کیا ابن ہشام اِس بیان کو بہت اچھی تعبیر قرار دیتا ہے +

فائدہ ابن ابی حاتم نے ضحاک کی طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا، قرآن (شریف) میں جس جگہ
پر بھی لو آیا ہے اُسکے معنی ہیں کہ یہ بات کبھی نہ ہوگی (۲) لَو جس کا ذکر کیا گیا ہے فعل کے ساتھ خاص ہوتا ہی
اور قولہ تعالیٰ قُلْ لَّوْ اَنْتُمْ تَمْلِکُوْنَ میں بظاہر فعل نہیں آیا تو کیا ہوا وہ مقدر ہی۔ زمخشری کہتا ہے۔ جسوقت
لَو کے بعد اَنَّ واقع ہو تو واجب ہی کہ اَنَّ کی خبر فعل ہو تاکہ وہ فعل محذوف کا معاوضہ ہوسکے اور ابن حاجب نے
اسکی یوں تردید بھی کردی ہے کہ آیۂ کریمہ وَلَوْ اَنَّ مَا فِی الْاَرْضِ میں باوجود اس کے کہ اَنَّ لَو کے بعد آیا ہے
لیکن اس کی خبر میں فعل نہیں واقع ہوا ابن حاجب کہتا ہے یہ بات محض اسوقت پائی جاتی ہے۔ جبکہ اَنَّ کی
خبر مشتق ہو نہ کہ جامد اور ابن مالک نے اِس قول کی تردید یوں کردی ہے کہ شاعر کا قول۔ **شعر**۔

لو اَنَّ حیا مدرك الفلاح + ادركه ملاعب الرماح +

پیش کر کے دکھا دیا کہ یہیں اَنَّ کی خبر باوجود مشتق ہونے کے فعل نہیں ہے ابن ہشام کہتا ہے میں نے
قرآن میں ایک آیت ایسی بھی پائی ہے جسمیں اَنَّ کی خبر اسم مشتق واقع ہوئی ہے اور زمخشری کو اسکی اُسی
طرح خبر نہیں ہوئی جسطرح وہ آیت لقمان سے بیخبر رہ گیا اور نہ ابن حاجب کو اسکا پتہ لگا ورنہ وہ ہرگز
اسبات سے منع نہ کرتا پھر ابن مالک کو بھی یہ آیت معلوم نہیں ہوئی ورنہ اُسے شعر کو استدلال میں پیش
کرنے کی ضرورت نہ رہتی وہ آیت قولہ تعالیٰ یَوَدُّوْا لَوْ اَنَّھُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ ہی اور ایک آیت میں نے
ایسی بھی پائی جسمیں اَنَّ کی خبر ظرف واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے قال تم لَوْ اَنَّ عِنْدَنَا ذِکْرًا مِّنَ الْاَوَّلِیْنَ
مگر زمخشری نے کتاب البرہان میں اور ابن دمامینی نے اِس قول کی تردید یوں کردی ہے کہ پہلی آیت

لو تمنی کیلئے آیا ہے اور یہاں پر اس لَو کی بارہ میں گفتگو آرہی ہے جو امتناع کا فائدہ دیتا ہے ۔ پھر اس کی بڑھکر عجیب امر یہ ہے کہ زمخشری نے جو بات کہی ہے یہ بات سیرافی اس سے پہلے کہ چکا تھا چنانچہ یہ استدراک اور جس چیز کا اُس کے ساتھ استدراک ہوتا ہے دونوں ابن الخباز کی شرح الغیاح میں قدیم زمانہ سے منقول ہو چکے ہیں البتہ انکا بیان اُسکے مظنہ (جائے گمان) کو غیر موقع میں ہوا ہے یعنی اُس نے ایسے اِنَّ اور اُس کی اخوات (ہم معنی کلمات) کے باب میں بیان کیا ہے ۔ سیرافی کہتا ہے تم لواَنَّ زید اقام لاکرمتہ کہ سکتے ہو مگر لواَنَّ زیداً حاضراً لاکرمتہٗ نہیں کہ سکتے کیونکہ اسجگہ تمنی کوئی ایسا فعل زبان سے نہیں نکالا ہے جو اس (مطلوب) فعل کا قائم مقام ہو سکے یہ تو سیرافی کا کلام ہے اور خداوند کریم فرماتا ہے ”وَاِنْ یَّاْتِ الْاَحْزَابُ یَوَدُّوْا لَوْ اَنَّھُمْ بَادُوْنَ فِی الْاَعْرَابِ“ کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے اَنَّ کی خبر صفت واقع کی ہے ۔ مگر نحوی لوگوں کو اسجگہ یہ کہنے کی گنجایش ہے کہ یہ لو تمنی کے معنی میں آیا ہے اسی واسطے اُسکو لیتَ کا قائم مقام کیا گیا یعنی جسطرح لیتھم بادُونَ کہا جاتا ہے اُسی انداز پر اللہ تعالیٰ نے لَو اَنَّھُمْ بَادُوْنَ ” فرمایا لو کا جواب یا ایسا فعل مضارع ہوتا ہے جسکی نفی لِم کے ساتھ کیگئی ہو یا فعل ماضی مثبت اور فعل ماضی منفی لِمَا کے ساتھ اسکا جواب آتا ہے اور فعل ماضی مثبت لو کے جواب میں غالباً (بیشتر) اسطرح آتا ہے کہ اسپر لام داخل ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ” لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا ، اور اُسکے مجرد اور لام آنے کی مثال ہی قولہ تعالیٰ وَلَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ اُجَاجًا “ اور فعل ماضی منفی میں بیشتر یہ بات ہے کہ وہ بغیر لام کے آیا کرتا ہے مثلاً وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوْهُ “ + (۳) زمخشری کا قول ہے ۔ ہماری قول لو جاءنی زید لکسوتہٗ لو زیدٌ جاءنی لکسوتہٗ اور لواَنَّ زیداً جاءنی لکسوتہٗ کے مابین فرق یہ ہے کہ پہلے جملے میں صرف دونوں فعلوں کو باہم ربط دیدینا اور ایک فعل کو اُسی کے ساتھی دوسرے فعل سے متعلق بنا دینا ہے اور کسی ایسے دوسرے معنے سے تعرض کرنا مطلوب نہیں جو کہ سادہ تعلیق پر زاید ہو ۔ دوسرے جملہ میں اُس تعلیق مذکورہ کے ساتھ دو حسب ذیل معنوں میں سے ایک معنی بھی شامل ہوتے ہیں اول یہ کہ شک اور شبہ کی نفی کرکے دکھایا جائے کہ جسکا نام لیا گیا ہے اُسی لامحالہ لباس پہنایا ہی جائے گا اور دوسرے معنی یہ بیان کرنا ہے کہ جسکا نام لیا گیا ہے لباس پہنایا جانے کے لئے وہی مخصوص ہے اور دوسرے کسی شخص سے اُسکا تعلق نہیں اسکی مثال قولہ تعالیٰ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ ہے اور تیسرے جملہ میں دوسرے جملہ کے تمام معانی پائے جانے کے ساتھ ہی اَنَّ کی عطا کردہ تاکید اور اثبات سے آگاہ کرنا پایا جاتا ہے کہ بے شک زید کو آنے کا حق حاصل تھا اور یہ کہ اُس نے اس حق کو ترک کرنے کے ساتھ اپنے حصہ کو ضائع کر دیا اس مفہوم کی مثال قولہ تعالیٰ ۔ لَوْ اَنَّھُمْ صَبَرُوْا یا ایسے ہی اور جملے ہیں ۔ لیس اس قاعدہ کو خیال میں جما کر اسی انداز پر تمام قرآن سے ان تینوں اقسام کی مثالیں تلاش کر سکتے ہو +

تنبیہ زمانہ مستقبل (آیندہ) میں لَو شرطیہ بھی آیا کرتا ہے اور یہ لَو ایسا ہوتا کہ اُسکے مقام پر اِن شرطیہ

کو آنیکی صلاحیت ہو جیسے قولہ تعالیٰ " وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ " وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ اور لَوْ مصدریہ بھی ہوتا ہے یہ اسطرح کا لَوْ ہے جسکی جگہ پر اَنْ مفتوحہ آ سکے اور لَوْ مصدریہ کا وقوع زیادہ تر لفظ وَدَّ یا ایسے ہی دیگر الفاظ کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ " يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ " يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي " یعنی رَدّ (پھیرنا) تعمیر (عمر پانا) اور افتداء (فدیہ تاوان دیا جانا) اور لَوْ تمنی کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اس طرح کا لو ہے جسکی جگہ پر لیت کو آنے کی صلاحیت ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ " اور اسی واسطے اس کے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے اور تقلیل کے واسطے بھی لَوْ کا استعمال کیا جاتا ہے جسکی مثال قولہ تعالیٰ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ " سے دی گئی ہے +

لَوْلَا یہ بھی کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ کسی وجود کے امتناع کا حرف ہو اس حالت میں جملہ اسمیہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور اسکا جواب فعل مقرون باللام (لام سے ملا ہوا فعل) ہوتا ہے اگر وہ مثبت ہو تو مثلاً قولہ تعالیٰ " فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَبِثَ " اور جبکہ فعل منفی ہو تو وہ بغیر لام کے آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا " اور اگر اس سے ملکر کوئی ضمیر آئے تو اسکا حق یہ ہے کہ رفع کی ضمیر ہو جیسے قولہ تعالیٰ " لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ " (۲) یہ کہ لَوْلَا بمعنے هَلَّا کے آئے یہ لَوْلَا فعل مضارع یا اس لفظ میں جو کہ فعل مضارع کی تاویل (معنی) میں ہو تحضیض (برانگیختہ کرنا اکسانا) اور عرض کے معنی میں آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ " لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ + اور فعل مضارع ہی میں توبیخ (برا بھلا کہنے) اور تندیم (پشیمان بنانے) کے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ + فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ - وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ - فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا - فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُومَ - فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَا + (۳) یہ کہ استفہام کے لئے آئے اسبات کا ذکر ہروی نے کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے قولہ تعالیٰ - لَوْلَا أَخَّرْتَنِي - لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ - اور ظاہر یہ ہے کہ لَوْلَا ان دونوں آیتوں میں بمعنی هَلَّا کے آیا ہے (۴) یہ کہ نفی کے واسطے آئے اسبات کو بھی ہروی نے بیان کیا ہے اور اسکی مثال دی ہے قولہ تعالیٰ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ " یعنی پس نہیں ایمان لایا کوئی قریہ (اسکے رہنے والے) بوقت آنے عذاب کے فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا " کہ نفع دیا ہو اسکو ایمان نے + مگر جمہور نے اس وجہ کو ثابت نہیں رکھا اور کہا ہے کہ آیت میں عذاب آنے سے پہلے ایمان کو چھوڑ دینے پر سرزنش کیگئی ہے اور اسبات کی تائید اُبی رض کی قرأت فَهَلَّا سے بھی ہوتی ہے - اور اس وقت بنا بر استثنا منقطع ہے +

فائدہ خلیل سے منقول ہے کہ اس نے کہا قرآن شریف میں بجز قولہ تعالیٰ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ کے اور باقی تمام مقامات پر جہاں بھی لَوْلَا آیا ہے + وہ هَلَّا ہی کے معنی میں ہے اور خلیل کے اس بیان میں مذکورہ فوق آیات کے لحاظ سے کلام کیا جاسکتا ہے پھر ان کے علاوہ اسی طرح پر قولہ تعالیٰ لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ

اور لولا امتناعیہ ہے اور اُسکا جواب محذوف ہے یعنی لَهَمَّ بِهَا یا لَوَاقَعَهَا بیشک وہ یوسف اُسپر مایل ہو جاتے
یا اُس سے مرتکب فعل زشت ہوتے) اور قولہ تعالیٰ لَوْلَا اَنْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا لَخَسَفَ بِنَا، اور قولہ تعالیٰ
لَوْلَا اَنْ رَبَطْنَا عَلٰى قَلْبِهَا یعنی لابدنشا بہ (وہ اُسکو ظاہر کر دیتی) وغیرہ دوسری آیتوں میں بھی اسی طرح
لولا امتناعیہ ہے اور ابن ابی حاتم کہتا ہے "ہمکو موسیٰ خطلی نے خبر دی کہ خبر دی ہے ہمکو ہارون ابن ابی
حاتم نے۔ آگاہ کیا ہمکو عبدالرحمن بن حماد نے بواسطہ اسباط کے اسدی سے اور السدی نے ابی
مالک سے روایت کی کہ اس نے کہا۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی فلولا آیا ہے اُس کے معنی فَهَلَّا ہیں مگر دو لفظ
سورہ یونس میں فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا۔ کہ اسمیں خداوند کریم فرماتا ہے مَا كَانَتْ
قَرْيَةٌ (کوئی قریہ نہ تھا) اور (۲) قولہ تعالیٰ فَلَوْلَا اَنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِيْنَ" کہ یہ دونوں مستثنیٰ ہیں اور
اس روایت سے خلیل کی اصلی مراد عیاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ وہ اس لَوْلَا کی نسبت بمعنی هَلَّا آنے کا خیال
ظاہر کرتا ہے جو حرف "فا" کے ساتھ مکرر آیا ہے (یعنی فَلَوْلَا +

لَوْمَا | بمنزلہ لَوْلَا کے ہے قال اللّٰہ تعالیٰ لَوْمَا تَاْتِيْنَا بِالْمَلٰٓئِكَةِ" اور مالقی کہتا ہے کہ لَوْمَا حرف
تحضیض ہی کے لئے آتا ہے +

لَيْتَ | حرف ہے اسم کو نصب اور خبر کو رفع دیتا ہے اور اس کے معنی ہیں تمنّی اور تنوخی کہتا ہے کہ لَيْتَ
تاکید تمنّی کا فایدہ دیتا ہے +

لَيْسَ | فعل جامد ہے اور اسی خیال سے بہت لوگوں نے اُسکے حرف ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اُسکے معنے
ہیں زمانہ حال میں مضمون جملہ کی نفی کرنا اور غیر زمانہ حال کی نفی قرینہ کے ساتھ کرتا ہے اور کہا گیا ہے وہ زمانہ
حال اور اس کے ماسوا دوسرے زمانوں کی نفی یکساں کرتا ہے۔ ابن حاجب نے اس قول کو قولہ تعالیٰ اَلَا يَوْمَ
يَاْتِيْهِمْ لَيْسَ مَصْرُوْفًا عَنْهُمْ" سے استدلال کر کے اور بھی قوت پہنچائی ہے کیونکہ اس آیت میں لیس کے ساتھ
مستقبل کی نفی کیگئی ہے ابن مالک کہتا ہے" اور لَيْسَ عام اور مستغرق بنا لینے والی نفی کے لئے آتا ہے
جس سے جنس کی نفی مراد ہوا کرتی ہے جسطرح تبریہ کے لا سے نفی جنس مراد ہوتی ہے مگر لَيْسَ کی اس خصوصیت
کو بہت کم یاد رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ اسکی مثال قولہ تعالیٰ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ اِلَّا مِنْ ضَرِيْعٍ" سے دیکھی ہے

مَا | اسمیہ اور حرفیہ دو طرح کا ہوتا ہے اسمیہ موصولہ واقع ہوتا ہے اَلَّذِيْ کے معنی میں جیسے قولہ تعالیٰ
مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ" میں ہے۔ مَا موصولہ میں مذکر مونث، مفرد، مثنیٰ، اور جمع سبکی حالت
یکساں ہے اور اسکا استعمال بیشتر ایسی چیزوں میں ہوتا ہے جو معلوم نہیں ہوتیں مگر کبھی معلوم باتوں میں بھی
برت لیا جاتا ہے غیر معلوم کی مثال وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰهَا" اور معلوم کی مثال ہے لَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا
اَعْبُدُ" یعنی اَللّٰهُ (خدا کو)۔ مَا اسمیہ موصولہ کی ضمیر میں لفظ کی رعایت بھی جائز ہے یعنی دونوں میں سے کسی
ایک کی رعایت کیجاسکتی ہے مگر قولہ تعالیٰ وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمٰوٰتِ

وَالْاَرْضِ شَیْئًا وَّلَا یَسْتَطِیْعُوْنَ میں لفظاً و معنیً دونوں کی رعایتیں ایک جگہ جمع ہو گئی ہیں اور یہ مَا (موصول) بخلاف اپنی باقی اقسام کے معرفہ ہوتا ہے اور مَا اسمیہ استفہام کے لئے بھی آتا ہے۔ بمعنی آئی شَیْیٔ اور اس کے ساتھ غیر عاقل چیزوں کی اعیان (ذاتوں) ان کے اجناس، اور انکی صفات۔ اور سیطرح ذی عقل کے اجناس (انواع) اور صفات کی نسبت سوال کیا جاتا ہے مثلاً مَا لَوْنُهَا۔ مَا ذٰلِکُمْ ہم د مَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يَا مُوْسٰى۔ اور وَمَا الرَّحْمٰنُ ٭ لیکن مَا استفہامیہ کے ساتھ بخلاف اس شخص کے جس نے جواز کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اُولِی الْعِلْم کے اَعْیَان سے سوال نہیں کیا جاتا ٭ اور فرعون کا قول " وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ " اسطرح کا ہے کہ اُن سے یہ بات نادانی کی وجہ سے کہی تھی اور بدین سبب موسیٰ ؑ نے اسکو صفات باری تعالیٰ کے ساتھ جواب دیا مَا استفہامیہ کا الف حالت جر میں گرا دینا واجب ہے اور حرکت فتحہ باقی رکھنی چاہیئے تاکہ وہ الف کے حذف ہونے پر دلالت کرے اور مَا استفہامیہ کو مَا موصولہ سے جدا بنا سکے۔ مثلاً عَمَّ يَتَسَآءَلُوْنَ۔ فِيْمَ اَنْتَ مِنْ ذِكْرٰهَا۔ لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ، بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ اور یہ (مَا اسمیہ) شرط کے لئے بھی آتا ہے اسکی مثالیں ہیں مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا۔ وَمَا تَفْعَلُوْا مِنْ خَيْرٍ يَّعْلَمْهُ اللّٰهُ۔ فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ ٭ اور مَا شرطیہ اپنے بعد کے فعل کی وجہ سے منصوب ہوا کرتا ہے اور ایک قسم مَا اسمیہ کی یہ بھی ہے کہ وہ تعجب کیلئے آتا اور تعجبیہ کہلاتا ہے جیسے۔ فَمَا اَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ۔ قُتِلَ الْاِنْسَانُ مَا اَكْفَرَهٗ ٭ اور مَا تعجبیہ کی ان دونوں مثالوں کے سوا قرآن میں کوئی تیسری مثال نہیں ہے مگر یہ کہ سعید بن جبیرؓ کی قراءت میں ایک مثال قولہ تعالیٰ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيْمِ، اور آئی ہے اور مَا کے اعراب کا محل ابتدائی حیثیت سے رفع ہوتا ہے اور اسکا مابعد اُسکی خبر ہوتی ہے پھر وہ نکرہ تامہ اور نکرہ موصوفہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ، بَعُوْضَةً فَمَا فَوْقَهَا، (اسمال نکرہ تامہ) اور قولہ تعالیٰ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهٖ،، یعنی نعم شیئاً یعظکم بہ (بہت اچھی چیز ہے وہ جسکی ساتھ تمکو نصیحت کرتا ہے) اور نکرہ غیر موصوفہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً فَنِعِمَّا هِيَ یعنی نعم شیئاً ھی (یہ اچھی چیز ہے) اور مَا حرفیہ بھی کئی وجوہ پر وارد ہوتا (۱) مصدریہ اور اسکی دو قسمیں ہیں۔ مصدریہ زمانیہ، جیسے فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ یعنی اپنے امکان کی مدت تک خدا سے ڈرو اور مصدریہ غیر زمانیہ مثلاً، فَذُوْقُوْا بِمَا نَسِيْتُمْ یعنی اپنے نسیان (بھول) کی وجہ سے عذاب کا مزہ چکھو (۲) نافیہ یہ یا تو عاملہ ہوتا اور لَیْسَ کا عمل کرتا ہے جیسے، مَا هٰذَا بَشَرًا۔ مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ ۔۔ فَمَا مِنْكُمْ مِّنْ اَحَدٍ عَنْهُ حٰجِزِيْنَ، اور اسکی قرآن میں کوئی چوتھی مثال نہیں اور یا مَا نافیہ غیر عاملہ ہوتا ہے مثلاً وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَآءَ وَجْهِ اللّٰهِ۔ فَمَا رَبِحَتْ تِّجَارَتُهُمْ ۔۔ ابن حاجب کہتا ہے مَا نافیہ زمانہ حال کی نفی کے لئے آتی ہے اور سیبویہ کے قول کا مقتضی یہ ہے کہ مَا نافیہ میں تاکید کے معنی پائے جاتے ہیں اسواسطے کہ اس نے مَا کو نفی میں اثبات کی حالتیں قَدْ کا جواب قرار دیا ہے۔ یعنی جس طرح اثبات میں قَدْ تحقیق تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح نفی میں مَا تاکید کو لئے آتا ہے اور مَا زایدہ تاکید

کے واسطے بھی آتا ہے جو یا تو کافہ ہوتا ہے یعنی کسی حرف عامل کے بعد واقع ہو کر اُسی عمل سے روک دیتا ہے
جیسے اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ - كَاَنَّمَا اُغْشِيَتْ وُجُوْهُهُمْ - رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا - اور یا غیر کافہ
ہوتا ہے یعنی حرف عامل کے عمل میں رکاوٹ نہیں ڈالتا جیسا کہ ذیل کی مثالوں میں ہے " فَاِمَّا تَرَيِنَّ
اَيًّا مَّا تَدْعُوْا، اَيَّمَا الْاَجَلَيْنِ قَضَيْتُ - فَبِمَا رَحْمَةٍ - مِّمَّا خَطِيْئٰتِهِمْ - مَثَلًا مَّا بَعُوْضَةً "
فارسی کہتا ہے " قرآن میں جتنے مقاموں پر اِمَّا کے بعد کوئی شرط واقع ہوئی ہے وہ نون تاکید
کے ساتھ ضرور موکد کیگئی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مَا کے داخل ہونے سے فعل شرط اسی تاکید
سے مشابہ ہو جاتا ہے جو فعل قسم میں لام کے داخل ہونے سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ جسطرح قسم کے بارہ
میں لام تاکید کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح شرط میں مَا سے تاکید آجاتی ہے اور ابوالبقاء کا قول ہے کہ مَا
کی زیادتی اثبات کا پتا دیتی ہے کہ یہاں تاکید کی شدت مراد ہے +

فائدہ جن مقامات پر بھی مَا کے قبل لَيْسَ - لَمْ - لَا - یا - اِلَّا انہیں سے کوئی لفظ واقع ہو تو وہ
مَا موصولہ ہوگا جیسے مَا لَيْسَ لِيْ بِحَقٍّ - مَا لَمْ تَعْلَمْ - مَا لَا يَعْلَمُوْنَ - اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا -
اور جہاں پر مَا کا وقوع کاف تشبیہ کے بعد ہوا ہےگا مَا مصدریہ ہوگا - حرف بَا کے بعد مَا واقع ہو
تو دونوں باتوں کا محمل ہوگا یعنی اُس کے موصولہ اور مصدریہ دونوں ہونے کا احتمال کیا جاسکے گا جیسے
بِمَا كَانُوْا يَظْلِمُوْنَ " میں ہے اور جس مقام پر مَا دو ایسے فعلوں کے مابین واقع ہو جنمیں سے سابق
(پہلے) کا فعل علم - یا درایت یا نظر کے باب سے ہو اسحالت میں مَا کی نسبت موصولہ اور استفہامیہ دونوں امر
کا احتمال ہوگا - مثلاً وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ، مَا اَدْرِيْ مَا يُفْعَلُ بِيْ وَلَا بِكُمْ ،
وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ اور جس موقع پر قرآن میں مَا اِلَّا کے قبل آیا ہے وہ بالعموم نافیہ ہے
مگر ۱۲ حسب ذیل مقامات اس قید سے مستثنیٰ ہیں - (۱) مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ (۲) اِلَّا اَنْ يَّخَافَا فَنِصْفُ
مَا فَرَضْتُمْ - (۳) اِلَّا اَنْ يَّعْفُوْنَ بِبَعْضِ مَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ (۴) اِلَّا اَنْ يَّاْتِيْنَ (۵) مَا نَكَحَ
اٰبَاؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ (۶) وَمَا اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (۷) وَلَا اَخَافُ
مَا تُشْرِكُوْنَ بِهٖ اِلَّا (۸) وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ (۸) اِلَّا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ
(۹) و (۱۰) اِلَّا سورہ ہود کی دو جگہوں پر (۱۱) فَمَا حَصَدْتُّمْ فَذَرُوْهُ فِيْ سُنْۢبُلِهٖ اِلَّا تا قولہ
مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ " الایہ (۱۲) وَاِذِ اعْتَزَلْتُمُوْهُمْ وَمَا يَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ - (۱۳) وَمَا بَيْنَهُمَا
اِلَّا بِالْحَقِّ +

مَاذَا کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) یہ کہ مَا استفہام کا اور ذا موصولہ ہو اور یہی تمام وجوہ میں سے
راجح ترین وجہ ہے قولہ تعالےٰ وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ " میں رفع کے ساتھ جبکہ
عفو کو قراءت کیا جائے یعنی وہ چیز جسکو وہ خرچ کرتے ہیں - عفو ہے کیوں کہ اس بارہ میں اصل قاعدہ یہ ہے

کہ جملہ اسمیہ کا جواب جملہ اسمیہ کے ساتھ اور فعلیہ کا جواب فعلیہ کے ساتھ دیا جائے (۲) یہ کہ مَا استفہامیہ ہو اور ذَا اسم اشارہ (۳) یہ کہ ماذا کا پورا لفظ بلحاظ مرکب ہونے کے استفہام ہے اور یہ بات قولہ تعالیٰ ماذا ینفقون قل العفو کو نصب کے ساتھ پڑھنے میں دونوں مذکورہ بالا وجہوں سے بھی بڑھکر راجح تر ہے یعنی ینفقون العفو (۴) یہ کہ ماذا پورا کلمہ اسم جنس بمعنی شئ یا موصول بمعنی الذی ہے (۵) یہ کہ مَا زایدہ اور ذا اشارہ کے لئے ہے اور (۶) یہ کہ مَا استفہامیہ ہو اور ذا زایدہ اور جائز ہے کہ تم اس قاعدہ پر بھی مثال مذکورہ بالا کو مطابق بناؤ +

مَتیٰ	استفہام زمانہ کے لئے وارد ہوتا ہے جیسے "متیٰ نصر اللہ" اور شرطیہ بھی ہوتا ہے +
مَعَ	بعض لوگوں کی قرارت ھذا ذکر من معی " میں اسکے مجرور ہونے کی دلیل سے یہ اسم ہے

حالانکہ اس آیت میں مَع بمعنے عِنْدَ کے آیا ہے اور مَعَ کی اصل اجتماع (جمع ہونے) کے مکان یا وقت کے لئے آتا ہے مثلاً، ودخل معہ السجن فتیان - ارسلہ معنا غدا یرتع ویلعب - لن ارسلہ معکم - اور کبھی مَعَ سے صرف اجتماع اور اشتراک مراد لیا جاتا ہے اور مکان یا زمان کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ وکونوا مع الصادقین - وارکعوا مع الراکعین میں ہے اور (یہ بات کہ) انی معکم - ان اللہ مع الذین اتقوا - وھو معکم اینما کنتم - ان معی ربی سیھدین کی مثالوں میں (مَعَ کے معنی اجتماع اور اشتراک کس طرح کئے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ خداوند کریم جسم و جہت سے منزہ ہے وہ مکان و زمان کی قید میں کیونکر مقید ہو سکتا ہے۔ جسکے بغیر اجتماع ممکن نہیں۔ تو اسکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں پر اجتماع و اشتراک سے مجازاً علم، معونت اور حفظ مراد ہے راغب کہتا ہے اور جس لفظ کی طرف مَعَ مضاف ہوتا ہے وہ منصوب ہوا کرتا ہے جیساکہ مذکورہ بالا آیتوں میں ہے +

مِنْ	حرف جر اور بہت سی معنوں کے لئے آتا ہے (۱) سب سے زیادہ مشہور معنی ابتدار غایت کے ہیں خواہ

مکان کے لحاظ سے ہو یا زمانہ وغیرہ کے اعتبار سے۔ مثلاً - من المسجد الحرام، من اول یوم - انہ من سلیمان + (۲) تبعیض کے معنی ہیں یوں کہ اسکی جگہ پر لفظ بعض کو بلا تکلف لاسکیں۔ مثلاً حتیٰ تنفقوا مما تحبون " اور اسکی قرارت ابن مسعود رضہ نے بعض ما تحبون کی ہے (۳) بمعنی تبئین اور اکثر اس معنے میں مِنْ کا وقوع مَا اور مَھْمَا کے بعد ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ما یفتح اللہ للناس من رحمۃ " ما ننسخ من ایۃ - مھما تاتنا بہ من ایۃ اور مِنْ کے دونوں مذکورہ بالا لفظوں کے علاوہ اور کسی لفظ کے بعد واقع ہونیکی مثالیں یہ ہیں۔ فاجتنبوا الرجس من الاوثان اور اساور من ذھب " (۴) بمعنی تعلیل مثلاً مما خطایاھم - اغرقوا - یجعلون اصابعھم فی اذانھم من الصواعق + (۵) اور فصل بالمہملہ کے لئے اور یہ مِنْ دو متضاد امور میں سے دوسرے امر پر داخل ہوتا ہے۔ جیسے یعلم المفسد من المصلح " لیمیز اللہ الخبیث من الطیب (۶) بدل کے واسطے مثلاً "ارضیتم بالحیاۃ الدنیا من الاخرۃ

یعنی آخرت کے بدلہ میں۔ اور "لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ" یعنی تمہارے بدلہ میں (۷) عموم کی تنصیص کے واسطے آتا ہے مثلاً "وَمَا مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا اللّٰهُ" کشاف میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ مِنْ استغراق کے معنی کا فایدہ دینے میں وہی مرتبہ رکھتا ہے جو کہ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ میں بنا (مبنی علی الفتح ہونے) سے حاصل ہوتا ہے (۸) حرف با کی معنی میں جیسے "يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ" یعنی بہ (۹) بمعنی علیٰ جسطرح "وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ" یعنی عَلَیْهِمْ (۱۰) بمعنی فِي مثلاً "إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ" یعنی فِیْہِ (جمعہ کے دن میں) اور کتاب شامل میں امام شافعی سے مروی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ" میں مِنْ بمعنی فی ہے جسکی دلیل قولہ تعالیٰ "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" سے ہویدا ہوتی ہے (۱۱) بمعنی عَنْ جیسے "قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هٰذَا" یعنی عَنْ هٰذَا (۱۲) بمعنی عِنْدَ مثلاً "لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللّٰهِ" یعنی عِنْدَ اللّٰہِ + (۱۳) تاکید کے آتا اور یہی زایدہ ہوا کرتا ہے۔ مِن زایدہ نفی، نہی، اور استفہام میں آتا ہے جیسے "وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا" "مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ" ایک جماعت نے مِنْ زائدہ کا ایجاب (اثبات) میں آنا بھی جایز رکھا ہے اور اسی کی بنیاد پر قولہ تعالیٰ "وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ" "يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ" "مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ" "يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ" کو مثال میں پیش کیا ہے +

فائدہ ابن ابی حاتم نے السّدی کے طریق پر ابن عباس رضہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا۔ کاش اگر ابراہیم علیہ السلام اپنی دعا میں "اجْعَلْ أَفْئِدَةً النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ" کہا ہوتا تو اسمیں شک نہ تھا کہ یہود و نصاریٰ بھی خانہ کعبہ پر ٹوٹ پڑتے اور اسکی زیارت کی شایق بنتے لیکن وہاں تو ابراہیم علیہ السلام نے "أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ" کہکر تخصیص کردی اور یہ بات محض مومنین کے لئے چاہی اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا اگر کہیں ابراہیم ع نے "فَاجْعَلْ أَفْئِدَةَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ" کہا ہوتا تو اسمیں شک نہ تھا کہ روم اور فارس کی لوگ بھی خانہ کعبہ پر مائل ہونے میں تمہارے مزاحم ہوتے اور یہ روایت صحابہ اور تابعین کے مِن سے تبعیض کے معنی سمجھنے کے متعلق صحیح دلیل ہے اور بعض علما کا بیان ہے کہ جس مقام پر خداوند کریم نے اہل ایمان کو مخاطب بناکر "يَغْفِرْ لَكُمْ" فرمایا ہے وہاں مغفرت کے ساتھ مِن کا لفظ وارد نہیں کیا ہے مثلاً وہ سورۂ احزاب میں فرماتا ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ" اور سورۃ الصّف میں ارشاد کرتا ہے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ" ۔ تا قولہ "يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ" مگر جن مقامات پر کفار کو مخاطب بنایا ہے وہاں مغفرت کی وعدہ کے ساتھ مِن کو وارد کیا ہے جسطرح کہ سورۂ نوح میں "يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ" اور اسی طرح سورۂ ابراہیم اور سورۃ الاحقاف میں بھی کہا ہے اور اسکا مدعا صرف یہ ہے کہ دونوں خطابوں کی مابین فرق کیا جائے۔ تاکہ دونوں فریقوں کے لئے ایکساں وعدہ نہونے پائے یہ قول کشاف میں ذکر کیا گیا ہے +

مَنْ فقط اسم وارد ہوا کرتا ہے موصولہ ہوتا ہے جیسے "وَلَهُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ" ۔ وَمَنْ

عِنْدَہٗ لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ اور شرطیہ آتا ہے مثلاً "مَنْ یَّعْمَلْ سُوْءً یُّجْزَبِہٖ" اور استفہامیہ بھی ہوتا ہے۔ مثلاً
مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا ۔ اور نکرہ موصوفہ ہوتا ہے مثلاً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ "یعنی فریق۔ (ایک
فریق کہتا ہے) مَنْ کی حالت مذکر و مونث اور مفرد وغیرہ میں یکساں ہونیکی حیثیت سے مَا کیطرح ہے اور
مَنْ کا استعمال بیشتر اوقات ذی علم اور عاقل چیزوں کی بارہ میں ہوتا ہے اور مَا کی حالت اس کی برعکس ہے
یعنی وہ غیر ذوی العقول میں بیشتر استعمال ہوتا ہے اسبات کا راز یہ ہے کہ مَا بہ نسبت مَن کے کلام میں زائد واقع
ہوا کرتا ہے اور غیر ذوی العقول کی تعداد عاقل و عالم مخلوق کی نسبت بہت زیادہ ہے لہذا جس چیز کے مواضع
زائد تھے اس کو کثیر کے اور جس کے مواضع کم تھے اسکو قلیل کے حوالہ کر دیا کیونکہ یہاں دونوں کی اپنے اپنے
استعمال کے مواقع سے مشاکلت پائی جاتی ہے ابن الانباری کہتا ہے مَنْ کا ذی علم کے ساتھ اور مَا کا
غیر ذوی علم کے ساتھ خاص ہونا صرف ان دونوں کے موصولہ ہونیکی حالت میں ہے نہ کہ شرطیہ مَا اور من میں
جسکی وجہ یہ ہے کہ شرط کا داخلہ فعل پر ہوا کرتا ہے اور وہ اسم پر نہیں آتی ۔

مَهْمَا | چونکہ اسکی جانب ضمیر راجع ہوا کرتی ہے اسواسطے یہ اسم ہے مثلاً قولہ تعالیٰ مَهْمَا تَاْتِنَا بِہٖ۔ زمخشری
کہتا ہے اس مثال میں مَهْمَا پر بِہٖ کی ضمیر اور بِہَا کی ضمیر دونوں بلحاظ لفظ و معنی عائد ہوتی ہے اور مَهْمَا غیر از
زمانہ مالایعقل کی شرط ہوا کرتا ہے جیسا کہ مذکورہ فوق آیت میں ہے اور اسمیں تاکید کے معنی بھی پائے جاتے
ہیں اسی وجہ سے ایک جماعت کا قول ہے کہ اسکی اصل مَا شرطیہ اور ما زائدہ کا اجتماع ہے اور پہلے مَا کا الف
تکرار دور کرنے کے لئے ہا سے بدل دیا گیا ۔

نُوْن | کئی وجوہ پر آتا ہے (۱) اسم ہوتا ہے اور اسحالت میں وہ عورتوں کی ضمیر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ فَلَمَّا
رَاَیْنَہٗ اَکْبَرْنَہٗ وَقَطَّعْنَ اَیْدِیَهُنَّ وَقُلْنَ (۲) حرف ہوتا ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں اول نون
تاکید اور یہ خفیفہ ہوتا ہے اور ثقیلہ بھی مثلاً لَیُسْجَنَنَّ وَلَیَکُوْنًا ۔ اور ۔ لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِیَۃِ ۔ کہ ان مثالوں
میں نون تاکید خفیفہ ہے اور سارے قرآن شریف میں صرف انہی دو مثالوں میں پایا جاتا ہے ۔ میں کہتا ہوں ایک
شاذ قرارت میں قرآن کی اندر نون تاکید خفیفہ کے آنے کی تیسری مثال بھی ملتی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ
فَاِذَا جَاءَ وَعْدُ الْاٰخِرَۃِ لِیَسُوْءُ وُجُوْهَكُمْ ۔ اور چوتھی مثال حسن کی قرارت میں اَلْقِیَا فِیْ جَهَنَّمَ
پائی جاتی ہے ۔ اسکو ابن جنی نے اپنی کتاب المحتسب میں ذکر کیا ہے اور دوسرا نون وقایہ ہے ۔ جو کسی
ایسی یائے متکلم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جسکو کسی فعل نے نصب دیا ہو ۔ مثلاً فَاعْبُدْنِیْ ۔ لَیَحْزُنُنِیْ
یا کوئی حرف اس یائے متکلم کا ناصب ہو ۔ تب بھی اسپر نون وقایہ داخل ہوگا مثلاً قولہ تعالیٰ یَا لَیْتَنِیْ
کُنْتُ مَعَهُمْ ۔ اور اس یائی متکلم پر جو لَدُنْ کے آنیکے باعث مجرور ہوئی ہو نون وقایہ کا داخلہ ہوا کرتا
ہے اور اسی طرح مِنْ اور عَنْ کے ساتھ مجرور ہونے والی یائے متکلم پر بھی ۔ مجرور بہ لدن کی مثال قولہ
تعالیٰ مِنْ لَّدُنِّیْ عُذْرًا ہے اور مجرور بہ مِنْ و عَنْ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ مَا اَغْنٰی عَنِّیْ مَالِیَہْ

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي +

تنوین | ایک نون ہے جو تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اور کتابت میں نہیں اسکے اقسام بہت سی ہیں۔ (۱) تنوینِ تمکین یہ معرب اسموں کو لاحق ہوا کرتی ہے۔ مثلاً هُدًى وَّرَحْمَةٌ اور وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا اور أَرْسَلْنَا نُوحًا۔ (۲) تنوینِ تنکیر یہ اسماء افعال سے اس لئے لاحق ہوا کرتی ہے تاکہ ان کے معرفہ اور نکرہ کے مابین فرق کرے مثلاً جس شخص نے أُفٍّ کو تنوین کے ساتھ قرات کیا ہے اس کے نزدیک جو تنوین اس لفظ میں لاحق ہوئی ہے وہ تنوینِ تنکیر ہے اسی طرح جس شخص نے هَيْهَاتٍ کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے اس کے نزدیک اسمیں بھی تنوینِ تنکیر ہے (۳) تنوینِ مقابلہ یہ تنوین جمع مونث سالم کے ساتھ ملتی ہے۔ مثلاً مُسْلِمَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ۔ (۴) تنوینِ عوض یہ یا تو کسی حرف کے بدلہ میں آتی ہے مَفَاعِل (صیغہ جمع) معتل کے آخر میں جیسے، وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ اور وَمِن فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ میں ہے یا کسی ایسے اسم کے معاوضہ میں آیا کرتی ہے جو کُل اور بعض اور أَيٌّ کا مضاف الیہ ہو مثلاً قولہ تعالیٰ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ۔ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ۔ أَيًّا مَّا تَدْعُوا یا مضاف الیہ جملہ کے عوض میں۔ مثلاً وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ۔ یعنی حِينَ إِذْ بَلَغَتِ الرُّوحُ الْحُلْقُومَ (جس وقت کہ روح گلے میں آگئی) اور یا اذا کی بدلہ میں بھی آتی ہے جیساکہ پہلے اذا کی بیان میں ہمارے شیخ اور اُن کی پیرو لوگوں کا اصول بیان ہو چکا ہے مثلاً وَإِنَّكُمْ إِذًا لَّمِنَ الْمُقَرَّبِينَ "یعنی اِذَا غَلَبْتُمْ (جبکہ تم غالب آؤگے) (۵) تنوین الفاصل جو قرآن کی سوا اور کتابوں یا کلاموں میں تنوین ترنم کہلاتی ہے اور حرف اطلاق کے بدل میں آتی ہے یہ تنوین اسم فعل اور حرف کی تینوں کلموں میں آیا کرتی ہے چنانچہ زمخشری اور دیگر لوگوں نے اسکی مثال میں قولہ تعالیٰ قَوَارِيرًا (مثال اسم) وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (مثال فعل) اور كَلَّا سَيَكْفُرُونَ (مثال حرف) کو پیش کیا ہے اور تینوں کو تنوین کے ساتھ پڑھا ہے +

نَعَمْ | جواب کا حرف۔ خبر دہندہ کی تصدیق۔ طالب کی لئے وعدہ، اور خبر دریافت کرنے والے کی واسطے اعلام (آگاہ بنانا) ہوا کرتا ہے اسکی عین کو حا کی ساتھ بدل دینا اسکو کسرہ دینا، اور حالت کسرہ میں نون کو عین کا متبع بنا کئی لغتوں کی ساتھ پڑھا گیا ہے +

نِعْمَ | فعل ہے اور انشاء (بیان) مدح (تعریف) کی لئے آیا کرتا ہے۔ اسکی گردان نہیں آتی +

ہ | ضمیر غائب کا اسم ہے۔ حالت جر اور حالت نصب دونوں میں استعمال ہوتا ہے مثلاً۔ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ اور غیبت (غائب) ہونے کا حرف ہے اور یہ اِیَّا کے ساتھ لاحق ہوا کرتی ہے (مثلاً اِیَّاهُ) اور سکتہ (وقف) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً مَاهِيَهْ۔ كِتَابِيَهْ۔ حِسَابِيَهْ۔ سُلْطَانِيَهْ۔ مَالِيَهْ۔ لَمْ يَتَسَنَّهْ اور اسکو جمہور کی آیتوں کی آخر میں (جیساکہ پہلے بیان ہو چکا) بالوقف پڑھا گیا ہے +

هَا | اسم فعل بمعنی خُذْ (لے) وارد ہوتا ہے اسکی الف کا مد جائز ہے اور اسحالت میں وہ تثنیہ اور جمع کے صیغوں میں گردان بھی کیا جاتا ہے۔ مثلاً۔ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ + اور مونث کا اسم ضمیر بھی ہوتا ہے جس طرح

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا۔ اور حرف تنبیہ ہوتا ہے اور یہ اسم اشارہ پر داخل ہوا کرتا ہے۔ مثلاً هٰؤُلَاءِ ۔ هٰذَانِ خَصْمَانِ ۔ هَاهُنَا ۔ اور اس رفع کی ضمیر پر آتا ہے جسکی اشارہ کے ساتھ خبر دیگئی ہو۔ جیسے۔ هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ ۔ اور ندا میں أَيُّ کی صفت پر آیا کرتا ہے جسطرح يَا أَيُّهَا النَّاسُ میں ہے اور بنی اسد کی لغت میں اِس ھا کا (جو اَيُّ کی صفت پڑتا ہے) الف حذف کردینا جایز ہے اور بلحاظ اتباع کے اسکی (ھے) کو ضمہ دینا بھی جایز ہے چنانچہ اِس قاعدہ کی لحاظ سے "أَيُّهُ الثَّقَلَانِ" بحالت وصل ہ کو ضمہ دیکر قرارت کیا گیا ہے +

هَاتِ فعل امر ہے، اسکی گردان نہیں آتی، اور اسی وجہ سے بعض لوگوں نے اِسکو اسم فعل کہا ہے +

هَلْ ۔ حرف استفہام ہے اِس کے ساتھ تصور کو چھوڑ کر تصدیق کی طلب کیجاتی ہے یہ نہ کسی منفی پر داخل ہوتا ہے اور نہ کسی شرط پر اور نہ اِنَّ مشددہ پر داخل ہوا کرتا ہے اور نہ غالباً کسی ایسے اسم پر آتا ہے۔ جس کے بعد کوئی فعل ہو اور نہ کوئی عاطف (حرف عطف) اُسکے بعد آتا ہے ابن سیدہ کا قول ہے کہ (ھل) کے بعد حرف فعل مستقبل ہی آتا ہے مگر اُسکی تردید قولہ تعالیٰ فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا" سے ہوجاتی ہے (کیونکہ اسمیں ہل کے ساتھ فعل ماضی آیا ہے) اور هَلْ قَدْ کے معنے میں آتا ہے۔ چنانچہ (هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ کی تفسیر اسی معنی کے ساتھ کیگئی ہے اور نفی کے معنی میں بھی آیا کرتا ہے اسکی مثال ہے قولہ تعالیٰ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ + اِن کے علاوہ اور بھی کئی معنوں میں آتا ہے جن کا بیان استفہام کے ذکر میں کیا جائے گا +

هَلُمَّ کسی شی کیطرف بلانے کا کلمہ ہے اور اِس کے بارہ میں دو قول آئے ہیں۔ پہلا قول یہ ہے کہ اسکی اصل ھا ولم تھی اور اسکا ماخذ لَمَمْتُ الشَّيْءَ إِذَا أَصْلَحْتَهُ جبکہ تونے اُس شی کو درست کیا ہو ہے الف حذف کردیا گیا اور دو جداگانہ کلموں کو باہم ترکیب دیدیگئی۔ اور دوسری بات یہ کہی گئی ہے کہ اسکی اصل ھل اُمّ تھی گویا کہ کسی سے کہا گیا هَلْ لَكَ فِي كَذَا (کیا تجھکو فلاں بات کا شوق ہے) اُمّ یعنی پھر اسکا ارادہ کر اور یہ دونوں کلمے باہم ترکیب دیدی گئے۔ حجاز کی لغت یہ ہے کہ اِس کلمہ کو تثنیہ اور جمع کی حالتوں میں اپنی اسی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں اور قرآن میں بھی اِس قاعدہ پر وارد ہوا ہے مگر تمیم کی زبان میں اِس کے ساتھ تثنیہ اور جمع کی علامتیں لاحق کرتے ہیں +

هُنَا مکان قریب (نزدیک کی جگہہ) کے لئے اسم اشارہ ہے جیسے "إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ" اِس پر لام اور کاف داخل ہو تو یہ مکان بعید کیطرف اشارہ کرنے کے لئے ہوتا ہے مثلاً هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ اور کاہی وسعت ظروف کے باعث اسی کے ساتھ زمانہ کیطرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے کہ هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ " اور هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ " کی مثالوں میں ہے +

هَيْتَ اسم فعل ہے بمعنی أَسْرِعْ و بَادِرْ یہ بات کتاب المحتسب میں کہی گئی ہے اور اِسکے بارہ میں کئی لغتیں ہیں۔ جنمیں سے کسی میں هَيْتَ ۔ ھا ۔ اور تا دونوں کو فتحہ دیکر بعض میں هِيْتَ کسرہ ھا اور فتحہ تا کی ساتھ کسی میں هَيْتِ فتحہ ھا اور کسرہ تا کی ساتھ اور بعض میں هَيْتُ فتحہ ھا اور ضمہ تا کی ساتھ اسکی قرارت کی گئی

اور ھیئتُ بروزن جئتُ بھی اسکو پڑھا گیا ہی۔ اور یہ فعل ہی جسکے معنی ہیں تَھَیَّاتُ (میں آمادہ تیار ہو گیا) اور اسی کی قراءت ھَیْئَتُ بھی ہی جو فعل ہی۔ بمعنی اَصْلَحْتُ (میں نے درست کر لیا)

ھَیْھَاتَ — اسم فعل ہی بمعنی بَعُدَ قال اللہ تعالیٰ ھَیْھَاتَ ھَیْھَاتَ لِمَا تُوْعَدُوْنَ زجاج اُسکے معنی میں کہتا ہے اَلْبُعْدُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ (جس چیز کا تمکو وعدہ دیا جاتا ہی اسکی دوری ہی) مگر کہا گیا ہی کہ زجاج کا یہ قول غلط ہے اور زجاج اسی غلطی میں مَا پر لام آنے کی وجہ سے مبتلا ہو گیا ورنہ اسکی عبارت بَعُدَ الْاَمْرُ لِمَا تُوْعَدُوْنَ ای لِاَجْلِہٖ تھی بوجہ اُس وعید کے جو تم کو سنائی جاتی تھی معاملہ دور جا پڑا لیکن اس توجیہ (مطلب لگانے) سے بہتر یہ ہے کہ اِس آیت میں لام تبیین فاعل کا مانا جائے اور ھَیْھَاتَ کے بارہ میں کئی لغتیں ہیں جن کی ساتھ وہ پڑھا گیا ہی یعنی فتحہ ضمہ اور زیر کے ساتھ پھر تینوں اعرابوں میں تنوین دیکر اور بغیر تنوین کے بھی اسکی قراءت کیگئی ہی +

واو — عاملہ جر اور نصب دیتا ہے اور غیر عاملہ بھی ہوتا ہے واو جارّہ قسم کا واو ہی۔ مثلاً وَاللّٰہِ رَبِّنَا مَا کُنَّا مُشْرِکِیْنَ اور ناصبہ واو بمعنی مع ہے جو کہ ایک گروہ کی رائے میں مفعول معہ کو نصب دیتا ہے۔ جیسے فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَآءَکُمْ "اور قرآن میں اسکی کوئی دوسری مثال نہیں ہی۔ واو بمعنی مع اہل کوفہ کے نزدیک نفی یا طلب کا جواب واقع ہونے کی حالت میں فعل مضارع کو بھی نصب دیا کرتا ہے" جیسی "وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ جَاھَدُوْا مِنْکُمْ وَیَعْلَمَ الصّٰبِرِیْنَ - یٰلَیْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُکَذِّبُ بِاٰیٰتِ رَبِّنَا وَنَکُوْنَ" اور کوفیوں ہی کی نزدیک واو الصرف بھی ہوتا ہے۔ جسکے معنی یہ ہیں کہ فعل کسی اور اعراب کا مقتضی تھا مگر اُس واو نے اُسکو اُس اعراب کی طرف سے پھیر کر نصب کیجانب مائل کر دیا مثلاً قولہ تعالیٰ اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَیَسْفِکُ الدِّمَآءَ نصب کی قراءت میں اور واو غیر عاملہ کی کئی قسمیں ہیں (۱) واو عطف یہ مطلق جمع (اکٹھا کرنے) کیلئے آتا ہی۔ اور ایک شئ کو اُسکی ساتھی چیز پر عطف کرتا ہے۔ جیسے فَاَنْجَیْنٰہُ وَاَصْحٰبَ السَّفِیْنَۃِ "اور یہی واو عاطفہ ایک شئ کو اُس سے سابق کی شئ پر عطف کیا کرتا ہی جسطرح قولہ تعالیٰ اَرْسَلْنَا نُوْحًا وَّاِبْرٰھِیْمَ میں ہی اور لاحق (جو سابق کی بعد ہو) اُس پر بھی عطف کرتا ہی مثلاً قولہ تعالیٰ یُوْحِیْٓ اِلَیْکَ وَاِلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ " واو عاطفہ تمام دیگر حروف سے یہ امتیاز رکھتا ہی کہ وہ اِمَّا کے ساتھ نفی کے بعد لا نافیہ کے ساتھ اور لٰکن کیساتھ مقترن ہوا کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُوْرًا، یہاں اِمَّا کے ساتھ مقترن ہوا ہی " وَمَآ اَمْوَالُکُمْ وَلَآ اَوْلَادُکُمْ اسمیں ایک نفی کے بعد واقع ہوا ہی اور لا کے ساتھ مقترن ہی اور " وَلٰکِنْ رَّسُوْلَ اللّٰہِ کہ اسمیں اُسکا اقتران لٰکن کے ساتھ ہوا ہے۔ اسکی ماسوا وہ اکائیوں (ایک سی نوتک) کو دھائیوں (جس سی نوے تک) پر اور عام کو خاص پر اور اسکے برعکس بھی عطف کیا کرتا ہے جسکی مثالیں یہ ہیں وَمَلٰٓئِکَتِہٖ وَرُسُلِہٖ وَجِبْرِیْلَ وَمِیْکٰلَ - رَبِّ اغْفِرْلِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ

اور ایک شئی کو اُسکے ہم معنیٰ (مرادف) پر بھی عطف کرتا ہے مثلاً صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ "اِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي اور مجرور علی الجوار کو عطف کیا کرتا ہے جیسے "رُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ" (کہ اسمیں اَرجُل کو جر دیئے جانے کی وجہ اسکا رؤس مجرور کو قریب واقع ہوتا ہے) اور کہا گیا ہی کہ واو عاطفہ او کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ مالک نے قولہ تعالی اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ الآیۃ کو اِسی پر محمول کیا ہی اور یہ واو عاطفہ تعلیل کے واسطے بھی آتا ہی جس کے متعلق خارزنجی نے افعال منصوبہ پر داخل ہونے والی واو کو واو تعلیل خیال کیا ہے (۲) واو استیناف (آغاز کلام) جیسے ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ - وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ - مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ - رفع کے ساتھ اِس لئے کہ اگر یہاں واو عاطفہ ہوتا تو نُقِرُّ اور اَجَلٌ کو نصب دیا جاتا اور اس کا مابعد مجزوم ہوتا (۳) واو حال جو کہ جملہ اسمیہ پر داخل ہوتا ہے جیسے وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ - يَغْشَى طَائِفَةً مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ - لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ" اور اور زمخشری نے کہا ہے کہ واو حالیہ اس جملہ پر داخل ہوتا ہے جو کہ صفت واقع ہوا ہو اور اس کے اس جملہ پر داخل ہونے کا فائدہ یہ ہی کہ موصوف کے لئے ثبوت صفت کی تاکید اور صفت کو موصوف سے ملحق (چپان) کرتا ہے اور یہ واو حالیہ جملہ موصوفہ پر اسی طرح داخل ہوتا ہے جسطرح جملہ حالیہ پر آتا ہے اور اسکی مثال ہی قولہ تعالی وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ" (۴) واو ثمانیہ اسکو ایک جماعت نے مثل حریری ابن خالویہ اور ثعلبی وغیرہ کے ذکر کیا اور کہا ہے کہ اہل عرب شمار کرتے وقت سات (سبعۃ) کے بعد واو کو داخل کیا کرتے ہیں اور اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ سَبْعَة عدد تام (کامل) ہی اور اسکی بعد جو عدد آیا ہے وہ مستانف (از سر نو شروع ہونے والا) ہے چنانچہ اُن لوگوں نے واو ثمانیہ کی مثال قولہ تعالی - سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ الی قولہ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ اور قولہ تعالی اَلتَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الی قولہ تعالی وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ" قرار دی ہی کیونکہ اسمیں آخری جملہ آٹھواں وصف ہی اور اسی طرح قولہ تعالے مُسْلِمَاتٍ الی وَأَبْكَارًا" میں بھی آخری جملہ کا واو واو ثمانیہ ہے - مگر واو ثمانیہ کا عدم ثبوت صواب (درست ہی) اور ان سب مثالوں میں واو عاطفہ ہی ماننا ٹھیک ہی - (۵) واو زایدہ اسکی صرف ایک مثال قولہ تعالی وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ - وَنَادَيْنَاهُ" سے پیش کیگئی ہے کہ اسمیں نَادَيْنَاهُ کا واو زاید ہی (۶) اسم یا فعل میں ضمیر مذکر کا واو - مثلاً اَلْمُؤْمِنُونَ - وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ - قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا (۷) جمع مذکر کی علامت کا واو - طی کی لغت میں اور اسکی مثال ہے وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ (۸) وہ واو جو ہمزۂ استفہام مضموم ماقبل سے بدل کر آیا ہو اسکی مثال ہے قنبل کی قرات" وَإِلَيْهِ النُّشُورُ - وَأَمِنْتُمْ قَالَ فِرْعَوْنُ وَآمَنْتُمْ بِهِ (اسکی اصل آمنتم دھی -

وَيْ كَأَنَّ کسائی کا قول ہے کہ یہ تندم (نادم ہونے) اور تعجب کا کلمہ ہے - اسکی اصل وَيْلَكَ

جسمیں کاف ضمیر مجرور ہی۔ اور اخفش کا بیان ہی کہ وَیْ اسم فعل بمعنی اَعْجَبُ ہی اور کاف حرف خطاب اور آنّ لام کے مضمر کئے جانے کی بنیاد پر آیا ہے اُسکے معنی ہیں اَعْجَبُ لِاَنَّ اللّٰهَ (میں تعجب کرتا ہوں اس لئے کہ اللہ نے) اور خلیل کا قول ہی۔ کہ وَیْ تنہا اور کَاَنَّ ایک مستقل کلمہ تحقیق کے لیئے ہے نہ کہ تشبیہ کے واسطے اور ابن الانباری کا قول ہی، وَیْ کَاَنَّهٗ تین وجوہ کا احتمال رکھتا ہے (۱) یہ کہ وَیْلَكَ ایک حرف اور اَنَّهٗ دوسرا حرف ہو اور اسکے معنے ہوں اَلَمْ تَرَوْا (کیا تم نے نہیں دیکھا) (۲) یہ کہ اُن کی اصلیت پہلی مذکورہ بالا وجہ کے مطابق ہی ہو مگر اُس کے معنی ہوں وَیْلَكَ (خرابی ہو تیری) اور (۳) وجہ یہ ہی کہ وَیْ کلمہ تعجب ہو اور کَاَنَّهٗ جداگانہ کلمہ ہو جنکی کثرت استعمال کے باعث غلطی سے اسی طرح باہم ملا دیا گیا ہے جسطرح کہ یَبْنَؤُمَّ کو وصل کر دیا گیا +

وَیْلٌ اصمعی کہتا ہے۔ ویل تقبیح (بُرا بتانا) ہے خداوند کریم فرماتا ہے وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُوْنَ اور کبھی یہ کلمہ حسرت کہانے اور گھبراہٹ ظاہر کرنے کے موقع پر بھی رکھدیا جاتا ہی مثلاً قولہ تعالیٰ یَا وَیْلَتَنَا یَا وَیْلَتَا اَعَجَزْتُ الحربی نے اپنی کتاب فوائد میں اسمعیل کے طریق پر بواسطہ ابن عباس ہشام بن عروہ کی یہ حدیث روایت کی ہی اور ہشام اپنے باپ عُروہ سے اور وہ اُمّ المومنین عائشہ رض سے راوی ہی کہ بی بی صاحبہ نے فرمایا۔ مجھسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا وَیْحَكِ، تو میں اس بات کو بُرا مانا میری طرف دیکھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا حُمَيْرَاء (بی بی صاحبہ کا لقب) تم نہیں جانتے ہو کہ وَیْحَكَ اور وَیْسَكَ رحمت کے کلمے ہیں۔ اِن سے ڈرنے اور بُرا ماننے کی کوئی وجہ نہیں۔ مگر البتہ وَیْل سے ضرور ڈرنا چاہیئے +

یَا ندائے بعید کا حرف ہی (دور کے آدمی کو پکارنے کے واسطے) وہ ندا حقیقۃً ہو یا حکماً اور حروف ندا میں سے کثرت استعمال اسی حرف کے حصّہ میں پڑی ہی لہذا حذف کرنے کے وقت اسکے سوا کوئی اور حرف ندا مقدر نہیں کیا جاتا مثلاً رَبِّ اغْفِرْلِیْ اور یُوْسُفُ اَعْرِضْ اور اسم اللہ تعالیٰ اور اَیُّهَا کی ندا صرف اسی یا کے ساتھ کیجاتی ہے زمخشری کہتا ہے یہ تاکید کا فایدہ دیتا ہے۔ یعنی اسبات کو واضح کرتا ہے کہ جو خطاب اسکے بعد آیا ہے وہ نہایت قابل لحاظ ہے اور اسکا ورود تنبیہ کیواسطے بھی ہوا کرتا ہے اسحالت میں یہ فعل اور حرف پر داخل ہوتا ہے مثلاً اَلَا يَسْجُدُوْا۔ يَا لَيْتَ قَوْمِیْ يَعْلَمُوْنَ +

تنبیہ جو حروف قرآن میں واقع ہوئے ہیں معتد اور مختصر طریقہ پر اُنکی شرح بیان کر چکا۔ میرے اس بیان سے انکا مقصود حاصل ہو سکتا ہے زیادہ بسط (تفصیل) سے اسواسطے پرہیز کیا کہ اسکا موقع فن عربیت (زباندانی) اور علم نحو کی کتابیں ہیں اور اس کتاب کی تمام انواع میں محض قواعد اور اصول کے بیان کر دینے سے غرض رکھی گئی ہی نہ یہ کہ جملہ فروع اور جزئیات کی تفصیل مدنظر ہو جسمیں بیحد طوالت ہو جاتی ہے +

اکتالیسوین نوع اعراب قرآن

علما کی ایک جماعت نے اِس عنوان پر مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں ۔ مثلاً مکی اسکی کتاب خاصکر مشکلات قرآن پر لکھی گئی ہے الحوفی اسکی کتاب بہ نسبت دیگر تصانیف کے اپنے موضوع کے بارہ میں بہت واضح ہے ۔ ابو البقاء العکبری اسکی تالیف نے شہرت خوب پائی السمین کی کتاب آپ اپنی مثل ہے اور اس بارہ میں سب تصنیفوں سے بڑھی ہوئی مگر اُسمیں فضول بھرتی اور طوالت سے کام لیا گیا ہے ۔ لیکن سفاقسی نے اُسکی خلاصہ کر کے زوائد سے پاک بنا دیا ہے اور ابی حیان کی تفسیر بھی اعراب قرآن کے بیان سے پر ہے +

اِس نوع کا فایدہ معنی کی شناخت ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اعراب ہی معانی کو تمیز دیتا اور کلام کرنے والوں کی اغراض سے آگاہ بناتا ہے ابو عبید نے اپنی کتاب فضایل میں عمر بن الخطاب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تم لوگ جسطرح قرآن کو سیکھتے ہو اسی طرح لحن ۔ فرائض ۔ اور سنن ۔ کو بھی سیکھو لحن لب و لہجہ اور صحت تلفظ اور یحیٰ بن عتیق سے روایت کی ہے اسنے کہا میں نے حسن رض سے کہا ابا سعید کیا ایک شخص عربی زباندانی کی تعلیم اِس لئے حاصل کرتا ہے کہ اُس کے ذریعہ سے اپنا لب و لہجہ خوشنما بنائے اور قراءت قرآن کو درست کر سکے ۔ حسن رح نے جواب دیا ہاں ابن اخی ۔ تم اُسکو ضرور سیکھو کیونکہ ایک شخص کسی آیت کو پڑھتا ہوا اُسکی وجہ نہ معلوم ہونے سے عاجز رہجاتا اور اُسکے بارہ میں (غلط پڑھ جانیکے باعث) ہلاکت میں مبتلا ہوتا ہے +

جو شخص کتاب اللہ کا مطالعہ کرتا اور اُس کے اسرار کو معلوم کرنا چاہتا ہے اُسپر لازم ہے کہ وہ ہر لفظ کے صیغہ اور اُس کے محل پر بھی غور کرے یعنی دیکھے کہ مبتدا ہے یا خبر، فاعل ہے یا مفعول اور مبادی کلام (کلام کے ابتدائی حصوں) میں سے ہے ۔ (یا کسی سابقہ کلام کا) جواب اور اسی طرح کی دوسری باتوں کو معلوم کرنے کی سعی کرے ۔ اور ایسے شخصوں پر چند امور کی رعایت واجب ہے ۔ جو حسب ذیل ہیں +

اوّل اُسپر پہلا فرض یہ ہے کہ اعراب سے پہلے جس کلمہ کو وہ مفرد یا مذکر قرار دیکر اعراب دینے کا ارادہ کرتا ہے اُس کے معنی سمجھ لے کیونکہ اعراب معنی کی شاخ ہے اور اسی واسطے سورتوں کے فواتح (شروع کے الفاظ) کو اعراب نہیں کیونکہ اُن کے معنی معلوم نہیں ہو سکتے اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ ایسے متشابہ الفاظ ہیں جنکے معانی صرف خداوند کریم ہی جانتا ہے ۔ علماء نے کہا ہے قولہ تعالیٰ وَاِنْ كَانَ رَجُلٌ يُّوْرَثُ كَلٰلَةً "کو نصب دینے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ نصب اس لفظ کی مراد پر موقوف ہے ۔ لہذا اگر کلالۃ میت کا اسم ہو تو وہ حال واقع ہوا ہے اور یورث کان کی خبر ہے یا صفت اور کان تامہ ہے یا کان ناقصہ ہے اور کلالۃ اُسکی خبر ہے اور یا یہ ہو کہ کلالۃ میت کا اسم نہو بلکہ ورثہ (وارث لوگوں) کا اسم قرار پائے تو اس حالت میں وہ کسی مضاف کی

تقدیر پر ورثہ کا اسم ہوگا یعنی ذا کلالۃ (اسکی اصل عبارت رہی ہوگی ذا مضاف مقدر کر کے مضاف الیہ کو
منصوب بنزع خافض کر دیا) اور یہ بھی جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حال یا خبر واقع ہوگا۔ اور یا لفظ کلالۃ قرابت
کا اسم ہوگا تو اس حالت میں وہ فعل یُوْرَثُ کے سبب سے مفعول واقع ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِيْ
میں اگر المثانی سے قرآن مراد ہے تو مِن تبعیض کے لئے ہے اور اس سے سورۃ الفاتحہ مقصود ہو تو مِن بیان جنس کے
واسطے آیا ہے قولہ تعالیٰ اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً میں تُقَاةً اگر بمعنی اِتِّقَا ہو تو وہ مصدر ہے یا بمعنی مُتَّقٰی کے
ہو یعنی وہ امر جس سے دور رہنا واجب ہوتا ہے۔ تو اس حالت میں مفعول بہ ہوگا اور یا رُمَاۃ کی طرح صیغہ جمع ہے۔ اور
اس صورت میں وہ حال واقع ہوتا ہے قولہ تعالیٰ غُثَآءً اَحْوٰی میں اَحْوٰی سے اگر خشکی اور یبس کے باعث سیاہ ہو گئی
ہوئی چیز مراد ہے تو یہ غُثَآءً کی صفت واقع ہے یا سبزی کی شدت سے سیاہ (مائل بسیاہی) ہو جانا مراد ہے تو الْمَرْعٰی کا
حال پڑا ہے ابن ہشام کہتا ہے بہت سے ایسے معربین (اعراب دینے والے یا علم اعراب کے عالم) کے قدموں کو سخت
لغزش ہو گئی ہے جنہوں نے اعراب دینے میں محض ظاہر لفظی رعایت کی اور معنی کے موجب کا خیال نہیں کیا
اسکی مثال ہے قولہ تعالیٰ اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِيْٓ اَمْوَالِنَا مَا
نَشٰٓؤُا کہ اس آیت کے الفاظ سے بظاہر ذہن کا انتقال پہلے اسی جانب ہوتا ہے کہ اَنْ نَّفْعَلَ کا عطف اَنْ نَّتْرُكَ
ہی پر ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے کیونکہ انہوں (شعیب) نے ان لوگوں کو ہرگز یہ ہدایت نہیں کی تھی کہ وہ لوگ
اپنے اموال میں جو انکی مرضی آئے کریں بلکہ وہ تو صرف مَا پر عطف ہے جسکے لحاظ سے وہ ترک کا معمول ہے اور کلام
کے معنی اَنْ نَّتْرُكَ اَنْ نَّفْعَلَ ہیں یعنی کیا ہم اسبات کو ترک کر دیں کہ اپنے مال کو جسطرح دل چاہے صرف کریں اور
مذکورہ بالا وہم پیدا ہونے کا موجب یہ ہے کہ اعراب دینے والا شخص بظاہر اَنْ اور فعل کو دو مرتبہ مذکور دیکھتا اور انکے
ما بین حرف عطف بھی پاتا ہے لہذا وہ غلطی میں پڑ جاتا ہے۔

دوم یہ کہ اسبات کی رعایت کرے جسکو صناعت چاہتی ہے کیونکہ بسا اوقات مُعرب کسی صحیح وجہ کو ملحوظ رکھنے
کے ساتھ صناعت کی صحت پر غور نہیں کیا کرتا اور اسطرح وہ غلطی کر جاتا ہے اسطرح کی مثالوں میں سے قولہ تعالےٰ
وَثَمُوْدَ فَمَآ اَبْقٰى ہے کہ بعض لوگوں نے ثمود کو مقدم بتایا ہے اور یہ بات اس لئے ناممکن ہے کہ مَا نافیہ
صدر کلام کے لئے مخصوص ہے۔ اسواسطے اسکا مابعد اس کے ماقبل میں کوئی عمل نہیں کرتا بلکہ یہاں ثَمُوْدَ کے منصوب
ہونیکی وجہ اسکا عَادَ پر معطوف ہونا یا اَهْلَكَ فعل کی تقدیر ہے۔ یعنی اصل میں اَهْلَكَ ثَمُوْدَ ہونا چاہیے۔
مگر فعل مقدر کر دیا گیا۔ جسکی وجہ قرینہ کا پایا جانا ہے اور قولہ تعالےٰ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ۔ اور
لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ کے بارہ میں کسی شخص نے یہ کہا ہے کہ یہاں پر ظرف (جار مجرور) لَا کے اسم سے
متعلق ہے اور یہ قول باطل ہے بدیں وجہ کہ اس کے صحیح ماننے کی صورت میں لَا کا اسم بہت طویل ہو جائے گا
اور پھر اسکو نصب اور تنوین دینا واجب آئے گا بلکہ ظرف کا تعلق اس مقام پر صرف ایک محذوف کے ساتھ ہے
جوفی کا قول کہ قولہ تعالیٰ فَنٰظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُوْنَ میں حرف با (جار) نَاظِرَةٌ کے ساتھ متعلق ہے

بدیں سبب باطل ہی۔ کہ استفہام کا حق کلام کے صدر میں آتا ہے اور اسی واسطے یہاں ہائے جارہ کا تعلق اُس کے مابعد سے ہوگا اور یونہی کسی دوسرے شخص کا قول آیۂ کریمہ «مَلْعُوْنِیْنَ اَیْنَمَا ثُقِفُوْا» کے بارہ میں کہ مَلْعُوْنِیْنَ ثُقِفُوْا یا اُخِذُوْا کے معمول سے حال واقع ہے بدیں سبب باطل ہوگا کہ حال کے عامل کے لئے صدر میں آنا شرط ہے اور یہاں مَلْعُوْنِیْنَ باعتبار ذم (مذمت ہونے) کے منصوب ہی +

سوم یہ کہ وہ اعراب عربی زبان میں مستعمل ہوتا کہ ایسی اصول کیطرف نہ جا پڑے جسکا ثبوت زبان لُغت سے نہیں ملتا۔ مثلاً ابی عبیدہؓ کا قول آیت کریمہ «کَمَا اَخْرَجَكَ رَبُّكَ» کے بارہ میں کہ کما میں کاف قسم کے معنے میں آیا ہے۔ اسبات کو مکی نے بیان کیا اور پھر سکوت کرکے رہگیا (یعنی اسکی کوئی تردید وغیرہ نہیں کی) اسی واسطے ابن الشجری نے مکی کو نہایت آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اُسکے سکوت کو بیجا سمجھا ہے ابی عبیدہ کے قول کا بطلان اسبات سے ہوتا ہے کہ کاف واو قسم کے معنی میں آیا ہی نہیں ہے واطلاق ما الموصولۃ علی اللہ او ربط الموصول بالظاہر وہو فاعل اخرجک وباب ذلک الشعر او ما موصولہ کا اللہ تعالے پر اطلاق کرکے موصول کو اسم ظاہر سے جو کہ اخرجک فاعل ہے) ربط دینا یہ طریقہ نظم (شعر) میں مستعمل ہے) اور اس آیت کے بارہ میں سب سی بہتر قریب بصواب بات یہ کہی گئی ہے کہ کما جار مجرور ملکر ایک مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا یہ ہے ہذہ الحال فی تنفیلک للغزاۃ علے ما رایت فی کراہتہم لہا کحال اخرجک للحرب فی کراہیتہم لہ» یعنے اے رسول یہ جو تم مجاہدین کو (مساوی حصص کے ساتھ) تقسیم اموال غنیمت میں ناخوش ہوتے دیکھتے ہو ان کی یہ ناخوشی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ناخوشی اسوقت تھی جبکہ تم ان کو جنگ کے لئے اُنکے گھروں سے باہر لائے تھے اور وہ اسکو ناپسند کرتے تھے یا جسطرح کہ ابن مہران نے قولہ تعالے «اِنَّ الْبَقَرَ تَشَّابَهَتْ» و حرف تا کی تشدید کے ساتھ قراءت کرنے کی صورت میں کہا ہے۔ کہ یہ ایسی لغت ہے جو فعل ماضی کے اول میں زاید آیا کرتی ہے۔ مگر اس قاعدہ کی کوئی اصلیت نہیں بلکہ اصل قراءت «اِنَّ الْبَقَرَةَ تَشَابَهَتْ» ہی تار وحدت کے ساتھ اور پھر یہ تار وحدت تشابہت کی تار میں ادغام کر دیگئی اور اسطرح یہ ادغام دو کلموں کے دو ہمجنس حروف میں ہوا +

چہارم معرب کو دور از کار باتوں اور کمزور وجہوں اور شاذ لغتوں سے دور رہنا لازم ہے اور اُسے چاہیئے کہ جہاں تک ہو سکے اعراب کا اخراج قریب کی قوی اور فصیح وجہ کے ساتھ کرے مگر جبکہ اس اعراب میں ادنیٰ کی وجہ کے سوا کوئی اور بات ظاہر ہی نہ ہو تو مُعْرِب کو معذور مانا جائے گا اور اگر تمام وجہوں کو اس ارادہ سے ظاہر کر دیا کہ اعراب اور تکثیر کا فایدہ حاصل ہو تو یہ بات دشوار اور سخت ہے اور یا محمل وجہ کے بیان کرنے اور طالب العلم کو سمجھانیکے خیال سے ایسا کیا تو یہ بات اچھی ہے مگر غیر قرآن کے الفاظ میں ورنہ تنزیل (قرآن) کو بجز اس وجہ کے جسکا ارادہ ظن غالب کی لحاظ سے پایا جائے کسی دوسری وجہ پر روایت کرنا جایز ہی نہیں ہاں اگر کسی خاص وجہ کا غالب گمان ہو تو پھر اسکو چاہیئے کہ بغیر کسی بیجا تکلف اور بناوٹ کے تمام

احتمالی وجوہ کی روایت کر جائے چنانچہ اسی وجہ سے جس شخص نے قولہ تعالیٰ "وَقِیْلِہٖ (جر یا نصب کے ساتھ) کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اسکا عطف ساعت کے لفظ یا اُس کے محل پر (بدیں وجہ کہ ان دونوں کے مابین بہت دوری ہے) ہوا ہے وہ بر سر غلط ٹھرایا گیا اور درست یہ ہی کہ وَقِیْلِہٖ بالجر قسم ہے اور بالنصب قال فعل مقدر کا مفعول مطلق + اور جس شخص نے قولہ تعالیٰ "اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا بِالذِّکْرِ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اسکی خبر قولہ تعالیٰ اُولٰٓئِکَ یُنَادَوْنَ مِنْ مَّکَانٍۭ بَعِیْدٍ ہی وہ بھی غلطی میں مبتلا ہے اور درست یہ ہی کہ اسکی خبر محذوف ہے یا جس نے قولہ تعالیٰ "صٓ وَالْقُرْاٰنِ ذِی الذِّکْرِ" کے بارہ میں کہا ہے کہ اسکا جواب اِنَّ ذٰلِکَ لَحَقٌّ ہے وہ بھی خطا کرتا ہے ورنہ صحیح اور درست یہ ہی کہ اسکا جواب محذوف ہی یعنی ما الامر کما زَعَمُوْا اَوَ اَنَّہٗ لَمُعْجِزٌ" - اَوْ اِنَّکَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ انمیں سے کوئی ایک اسکا جواب ہی + اور ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالیٰ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِ اَنْ یَّطَّوَّفَ" میں جُنَاحَ اور عَلَیْہِ پر اغراء قرار دیکر وقف کیا ہے وہ بھی غلطی کرتا ہے اس واسطے کہ غائب کی اغراء ضعیف ہی بخلاف اس کے کہ قولہ تعالیٰ عَلَیْکُمْ اَنْ لَّا تُشْرِکُوْا" کے بارہ میں ایسا کہا جائے کیونکہ وہاں یہ بات اچھی ہوگی جسکی وجہ مخاطب کی اغراء کا فصیح ہونا ہے قولہ تعالیٰ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ کی بارہ میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ اسمیں اہل کو اختصاص کے لحاظ سے نصب آیا ہے کیوں کہ ضمیر مخاطب کی بعد اختصاص کا آنا ضعیف امر ہے اور اس مقام پر درست یہ ہی کہ اہل منادی مضاف ہی۔ قولہ تعالیٰ تَمَامًا عَلَی الَّذِیْٓ اَحْسَنُ" کو رفع کے ساتھ پڑھکر جسنے کہا ہے کہ اسکی اصل اَحْسَنُوْا تھی پھر واو اس لئے حذف کر دیا گیا کہ اُس کے بدلہ میں ضمہ کو کافی قرار دیا گیا اور اشعار میں یہ بات درست ہی وہ بھی غلط کہتا ہی اور درست یہ ہے کہ اَحْسَنَ کا رفع ایک مبتدا کی تقدیر پر ہے یعنی در اصل ھُوَ اَحْسَنُ تھا قولہ تعالیٰ وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا لَا یَضُرُّکُمْ ضمہ را کے ساتھ جسکو تشدید بھی ہے اس کے بابت جس شخص نے کہا ہے کہ یہ "اِنَّکَ اِنْ یُّصْرَعْ اَخُوْکَ تُصْرَعُ کے باب سے ہے کیونکہ ایسا اعراب شعر ہی میں آتا ہے تو یہ بھی غلطی ہے اور درست یہ ہے کہ یَضُرُّکُمْ" میں ضمہ اتباع کا ہے (یعنی کُم کی پیروی میں اُسے ضمہ دیا گیا) ورنہ وہ در اصل مجزوم ہے یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ " وَاَرْجُلِکُمْ" کو مجرور علی الجوار بتایا ہے وہ بھی خطا کرتا ہے یوں کہ جر جوار بذاتہٖ ایک ضعیف اور شاذ امر ہے۔

چنانچہ بہت تھوڑے الفاظ ایسے وارد ہوئے ہیں جنکو جر علی الجوار ہے اور درست یہ ہے کہ اَرْجُلَکُمْ" کا عطف بِرُءُوْسِکُمْ" پر ہے اور اس کا مدعا موزوں پر مسح کرنا ہے ابن ہشام کہتا ہے کبھی وضع (کلمہ) کا اخراج بجز کسی مرجوح (کمزور) وجہ کے ممکن نہیں ہوتا۔ ایسی حالتمیں اس کے اسطرح اخراج کرنیوالے پر کوئی خرابی نہیں ہی مثلاً قولہ تعالیٰ نُجِّی الْمُؤْمِنِیْنَ کی قرارت پر اسکے بارہ میں مختلف قول آئے ہیں (۱) یہ فعل ماضی ہے مگر اسکے آخری حرف کا ساکن کیا جانا اور مفعول بہ کے ہوتے ہوئے مصدر کی ضمیر کا فاعل کے قائمقام ہونا اس قول کو کمزور ٹھیراتا ہے (۲) کہ یہ فعل مضارع ہے اسکی اصل نُنْجِیْ دوسرے حرف کی سکون کے ساتھ تھی اور اس قول کو یوں کمزور قرار دیا گیا ہے کہ نون کا ادغام جیم میں نہیں ہوتا اور (۳) یہ کہا گیا ہے کہ اسکی اصل نُنَجِّیْ

تھی دوسرا حرف مفتوح اور تیسرا مشدد تھا پھر دوسرا نون حذف کر دیا گیا اور اس قول کی کمزوری یوں عیاں ہوتی ہے کہ ایک حرف مجانس کا حذف ہونا فقط حرف تا میں جائز ہے نہ کہ کسی اور حرف میں بھی +

پنجم یہ کہ اعراب دینے والا شخص تمام اُن ظاہر وجوہ کا استیفا کر لے جنکا احتمال لفظ سے ہو سکتا ہے چنانچہ وہ مثلاً سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى" کے بارہ میں کہے کہ اسمیں اَعلیٰ کا ربّ اور اسم دونوں کی صفت ہونا جائز ہے اور قولہ تعالےٰ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ میں اَلَّذِینَ کا (تابع) اور مقطوع علی النصب دونوں قرار دینا جائز ہے اور اسکو منصوب ٹھہرانے کیواسطے اَعْنِي یا اَمْدَحُ فعل کا اضمار ماننا چاہیئے۔ پھر ایک علاوہ ھُوَ کو مضمر ٹھہرا کر اَلَّذِینَ کو رفع بھی دے سکتے ہیں +

ششم یہ کہ ابواب کے لحاظ سے مختلف شرطوں کا بھی خیال رکھے ورنہ انکا لحاظ نہ کرنیکی حالت (ابواب) اور شرائط میں اختلاط (گڈمڈ) ہو جائے گا چنانچہ اسی وجہ سے زمخشری نے قولہ تعالیٰ مَلِكِ النَّاسِ إِلَٰهِ النَّاسِ" کے بارہ میں غلطی کی ہے کہ اُنکو عطف بیان قرار دیا ہے اور درست یہ ہے کہ دونوں جملے صفت ہیں جنکی علت یہ ہے کہ صفت میں مشتق ہونا اور عطف بیان میں جامد ہونا شرط ہے یا ایسی ہی زمخشری نے قولہ تعالےٰ إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ" میں یہ غلطی کی ہے کہ اُس نے تَخَاصُمُ کو اشارہ کی صفت قرار دیکر نصب دیا ہے اور اسکے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسم اشارہ کی صفت ایسے لفظ کی ساتھ کیجاتی ہے جسپر الف لام جنسیت کا داخل ہوا اور درست یہ ہے کہ یہاں پر تخاصم بدل واقع ہوا ہے اور قولہ تعالیٰ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ اور سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَىٰ دونوں میں منصوب کو ظرف قرار دینا غلطی ہے کیونکہ ظرف مکان کی شرط ابہام ہے اور درست یہ ہے کہ اسکا نصب بخیال وسعت ظروف حرف جر کو ساقط کر دینے کے باعث آیا ہے اور دونوں مثالوں میں حرف جر اِلیٰ تھا پھر قولہ تعالیٰ " مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ " میں اَنْ کو مصدریہ قرار دینا اور اسکو مع اسکے صلہ کے عطف بیان علی الہاء (ہ جوکہ بِہٖ پر ضمیر ہے عطف بیان پڑنا) کہنا اسواسطے درست نہیں ہو سکتا کہ جسطرح ضمیر کی صفت نہیں آتی ہے اُسی طرح اُسکا عطف یہاں بھی واقع نہیں ہوتا اور یہ امر ششم ہے جسکو ابن ہشام نے اپنی کتاب مُغْنِی میں شمار کیا ہے پھر یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ اسکا دخول امر دوم میں ہو +

ہفتم یہ کہ ہر ایک ترکیب (عبارت) میں اسکی ہمشکل ترکیب کا خیال رکھے ورنہ بسا اوقات اعراب دینے والا کسی کلام کو ایک ترکیب پر بیان کرے گا اور دوسری جگہ اسی کلام کی نظیر میں کوئی دوسرا استعمال بطور شاہد کے اس کے خلاف پایا جائے گا چنانچہ قولہ تعالی " وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ کو زمخشری نے فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ " پر معطوف بنانے میں ایسی ہی غلطی کی ہے اُسکو لازم تھا کہ اس کا عطف " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ " پر کرتا اور اُس نے یہ غلطی اس خیال سے کی کہ اسم کا عطف اسم ہی پر ہونا بہتر ہے۔ (یعنی مخرج اسم ہے اور اسکا عطف فالق اسم پر کیا گیا) مگر دوسری جگہ " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ " دونوں جملوں میں

فعل کا آنا مذکورہ بالا ترکیب کی خلاف دلالت کر رہا ہے اور اسی باعث سے وہ شخص بھی مبتلائے خطا بتایا گیا ہے جیسے قولہ تعالیٰ " ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ " میں ریب پر وقف کیا اور فِيْهِ کو هُدًى کی خبر قرار دیا ہے کیونکہ سورۃ السجدہ میں قولہ تعالیٰ تَنْزِيْلُ الْكِتٰبِ لَا رَيْبَ فِيْهِ مِنْ رَّبِّ الْعٰلَمِيْنَ " اس کے دعویٰ کی مخالفت کر رہا ہے۔ یا جس شخص نے قولہ تعالیٰ " وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ " کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اسمیں ربط دینے والا امر (رابط) اشارہ ہے اور صابر (صبر کرنے والا) اور غافر (بخشدینے والا) دونوں مبالغہ کے طور پر ہمت کے کام کرنیوالوں میں سے گردانے گئے ہیں۔ اسکا یہ قول بھی غلط ہے اور درست یہ ہے اشارہ صبر اور غفران ہی کیطرف ہے جسکی دلیل ہے قولہ تعالیٰ " فَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ " کیونکہ یہاں خداوند کریم نے اِنَّكُمْ نہیں فرمایا ورنہ صابر اور غافر کیطرف اشارہ ہونے کی صورت میں اِنَّكُمْ کا ورود ضروری تھا۔ اور قولہ تعالیٰ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ کے بارہ میں یہ بات کہنا ٹھیک نہیں کہ غافل مجرور۔ بوجہ خبر ہونے کے اس مقام پر موضع رفع میں ہے کیونکہ درست یہ ہے کہ یہاں بغافل موضع نصب میں آیا ہے اور اسکی علت یہ ہے کہ قرآن شریف میں جتنی خبریں حرف باء مجرور آئے ہیں وہ سب بلا کسی استثنار کے منصوب ہیں اور قولہ تعالیٰ وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ کے بارہ میں جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اسمیں اسم کریم اَللّٰهُ مبتدا ہے وہ غلطی کرتا ہے اور درست یہ ہے کہ یہاں پر اسم اَللّٰهُ فاعل ہے اور اسکی دلیل ہے قولہ تعالیٰ لَيَقُوْلُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيْزُ الْعَلِيْمُ " ۔

تنبیہ (۱) اور اسی طرح اگر بعینہ ویسی ہی جگہ میں کوئی دوسری قرارت اس قسم کی آئے جو دو مختلف اعرابوں میں سے کسی ایک اعراب کی مساعدت کرتی ہو تو اسحالت میں سزاوار ہے کہ اس قرارت سے جس اعراب کو مدد ملتی ہے اُسی ترجیح دیجائے مثلاً قولہ تعالیٰ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ " کہ اسکے بارہ میں کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر وَلٰكِنَّ ذَا الْبِرِّ " تھی اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ وَلٰكِنَّ الْبَرَّ مَنْ اٰمَنَ " اسکی عبارت تھی مگر پہلے قول کی تائید اس قرارت سے ہوتی ہے کہ اسکو وَلٰكِنَّ الْبَارَّ بھی پڑھا گیا ہے (۲) اور کہ ہے ایسی مثال یا دلیل ملتی ہے جو اعراب کے متعدد احتمالوں میں سے ہر ایک کو ترجیح دیتی ہو اگر ایسی صورت پائی جائے تو چاہیئے کہ اُس کے احتمالات میں سے سب سے بہتر احتمال پر نظر کیجائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ " فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا " کہ یہاں پر مَوْعِدًا میں کئی احتمال پائے جاتے ہیں۔ بشہادت لَا نُخْلِفُهٗ نَحْنُ وَلَا اَنْتَ مصدر (مفعول مطلق) ہونے کا احتمال (۲) قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّيْنَةِ " کی شہادت سے ظرف زمان ہونے کا احتمال اور (۳) مَكَانًا سُوًى کی شہادت سے ظرف مکان ہونے کا احتمال بھی اسمیں موجود ہے اور جبکہ مَكَانًا کو مَوْعِدًا سے بدل ذالکر اعراب دیں اور نُخْلِفُهٗ کا ظرف نہ بنائیں تو یہ صورت متعین ہو سکتی ہے۔

ہشتم رسم خط کی رعایت بھی کرنا چاہیئے اور یہی سبب ہے کہ جس شخص نے سَلْسَبِيلًا کو جملہ امریہ بنایا اور کہاہے کہ اسکے معنی یہ ہیں "سَلْ طَرِيقًا مُوصِلَةً إِلَيْهَا" (کوئی ایسا رستہ دریافت کر جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو) اُسی غلطی پر بتایا گیاہے کیونکہ اگر فی الواقع یہی بات ہوتی تو لکھنے میں سَلْ سَبِيلًا الگ الگ کرکے لکھا جاتا اور جس شخص نے قولہ تعالےٰ "إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" کے بارہ میں یہ کہاہے کہ یہ اِنَّ اور اسکا اسم ہے یعنی اِنَّ قصہ کے لئے آیاہے ذَانِ مبتدا اور لَسَاحِرَانِ اسکی خبر باہم ملکر پورا جملہ اِنَّ کی خبر ہواہے وہ شخص بھی غلط کہتاہے جسکی وجہ یہ ہے کہ اِنَّ کو منفصلہ اور هٰذَانِ کو متصلہ لکھا گیا ہے ورنہ اُس شخص کا قول درست ہونیکی صورت میں اسکی کتابت یوں نہ ہوتی یا ایسے ہی جس شخص نے قولہ تعالےٰ "وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ" کے بارہ میں یہ کہاہے کہ لَلَّذِينَ جو لام آیاہے یہ لام ابتدا ہے اور اَلَّذِيْنَ مبتدا اور اُس کے بعد کا جملہ اُسکی خبر ہے وہ بھی غلط کہتاہے کیونکہ کتابت میں صاف وَلَا لکھا گیاہے أَيُّهُمْ أَشَدُّ" میں اشد کو مبتدا اور خبر کہنا اور اَیّ کو اضافت سے مقطوع بتانا بھی اِسی لئے صحیح نہیں کہ کتابت میں اَيُّهُمْ ملاکر لکھا گیاہے یا قولہ تعالےٰ "وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ" کے بابت یہ کہنا کہ هُمْ اسمیں ضمیر مرفوع اور واو جمع کی تاکید کررہی ہے یہ قول اسواسطے باطل ہے کہ اِس آیت میں دو جگہوں پر واو جمع کے بعد الف نہیں لکھا گیاہے اس لئے درست یہ ہے کہ هُمْ ضمیر مفعول ہے ۔

نہم یہ کہ مشتبہ امور کے وارد ہوتے وقت غور اور تامل سے کام لے۔ چنانچہ یہی باعث ہے کہ جس شخص نے قولہ تعالےٰ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا کے بارہ میں کہاہے کہ اسمیں أَحْصَىٰ ۔ أَفْعَلُ تفضیل کا صیغہ ہے اور منصوب (أَمَدًا) تمیز ہے وہ شخص غلط کہتاہے کیونکہ أَمَدْ (مدت) شمار کنندہ نہیں ہوتی بلکہ اُسکا خود شمار کیا جاتاہے اور افعل التفضیل کے بعد جو تمیز منصوب آئے اُس کے لئے معنی میں فاعل ہونا شرط ہے لہذا درست یہ ہوگا کہ أَحْصَىٰ فعل اور أَمَدًا اُسکا مفعول ہے اور اُسکی نظیر ہے قولہ تعالےٰ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا

دہم ۔ یہ کہ کوئی اعراب بغیر کسی مقتضی (چاہنے والے امر) کے اصل یا ظاہر کے خلاف نہ روایت کرے اور یہی وجہ ہے کہ مکی نے قولہ تعالےٰ "لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي" کے بارہ میں یہ کہتے ہوئے سخت غلطی کی ہے کہ اسمیں كَالَّذِي کا کاف ایک مفعول مطلق (محذوف) کی صفت واقع ہے یعنی تقدیر عبارت "إِبْطَالًا كَإِبْطَالِ الَّذِي" ہے اور صحیح وجہ یہ ہے کہ وہ کاف واو جمع کا حال واقع ہواہے یعنی اسکے معنی ہیں لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ مُشْبِهِيْنَ الَّذِي" (تم اُس شخص کے مشابہ بنکر اپنے صدقوں کو باطل نہ کرو) لہذا اِس توجیہ میں کوئی حذف نہیں پایا گیا۔

یازدہم ۔ یہ کہ اصلی اور زائد حروف کی خوب کرید کرے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" میں بظاہر کبھی یہ وہم ہی دل میں سما سکتاہے کہ يَعْفُونَ کا واو جمع کی ضمیر ہے اور اسحالتیں نون کا ثابت رہنا مشکل نظر آنے لگتاہے ۔ حالانکہ بات کچھ اور ہے یعنی یہ کہ يَعْفُونَ میں واو لام

کلمہ ہے اسواسطے وہ اصلی ہے اور نون ضمیر جمع مونث کا ہے جسکی ساتھ ملکر فعل مبنی ہوگیا ہے اور اسکا وزن تفعلن ہے بخلاف اِن تعفُوا اَقْرَبُ" کے اسمیں واو ضمیر جمع ہے اور اصل کلمہ کا حرف نہیں ۔

دُوازدہم اسباب سے پرہیز کیا جائے کہ کتاب اللہ میں لفظ زائد کا اطلاق کرے ۔ کیونکہ زائد لفظ سے کبھی یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اسکے کوئی معنی ہی نہیں حالانکہ کتاب اللہ اسباب سے منزہ ہے کہ اسمیں کوئی بے معنی لفظ آئے اسی واسطے بعض لوگ قرآن شریف میں کسی حرف زاید بتلانے سے بچکر اسطرف بہا گئے ہیں کہ انہوں نے زاید حرف کی تاویل تاکید صلہ اور مقحم کے ساتھ کی ہے ۔ ابن الخشاب کہتا ہے اسباب کو جایز ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے کہ قرآن شریف میں لفظ زاید کا اطلاق کرنا چاہیئے یا نہیں اکثر لوگ تو اسباب کو مانتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہ اس لحاظ سے ہے کہ قرآن شریف کا نزول اہل عرب ہی کی زبان میں اور ان کے محاورہ اور بول چال کے مطابق ہوا لہذا چونکہ عربی کلام میں حروف کی زیادتی حذف کے مقابلہ پر مسلّم ہے اس لئے جسطرح اور حذف کو اختصار اور تخفیف کے خیال سے روا رکھتے ہیں ویسے ہی زیادتی کو تاکید اور توطیہ کی غرض سے بجا مانتے ہیں اور بعض لوگ زیادتی کے ماننے سے انکار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جن الفاظ کو زاید ہونے پر محمول کیا گیا ہے وہ بھی کچھ خاص معنوں اور فوائد کے لئے آئے ہیں اسواسطے انپر زاید ہونے کا اطلاق نہ کیا جائے گا ابن الخشاب کا قول ہے اور تحقیق یہ ہے کہ اگر حرف کی زیادتی سے کسی ایسے معنی کا ثبوت مقصود ہے جسکی کوئی حاجت نہیں تو یہ زیادتی باطل ہے ۔ کیوں کہ وہ عبث (فضول) ہوتی ہے اور اس مقدمہ کے تسلیم کر لینے سے یہ بات متعین ہوگئی کہ ہمکو اس زیادتی کی حاجت ضرور ہے مگر اب یہ دیکھنا ہے کہ جن چیزوں کی حاجت مختلف اور مقصودوں کے لحاظ سے کم و بیش ہوا کرتی ہے اسلئے وہ لفظ جسکو ان لوگوں نے زاید شمار کیا ہے اُسکی حاجت اتنی ہرگز نہیں ہو سکتی جسقدر کہ اس لفظ کی حاجت ہے جسپر زیادتی کی گئی ہے ۔ اور میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مزید اور مزید علیہ دونوں لفظوں کی یکسان ضرورت ہے اور اسکے واسطے فصاحت اور بلاغت کے مقتضی پر نظر کرنا شرط ہے ورنہ اگر ترک کر دیا جائے تو بغیر اسکے اگرچہ کلام اصل معنی مقصود کا فائدہ دیگا تاہم وہ ابتر اور بلاغت کی رونق سے بلاشبہ خالی ہوگا ۔ اور ایسی بات پر وہ شخص جو علم بیان کا ماہر، فصیح لوگوں کے کلام کا پرکھنے والا، اُن کے مواقع استعمال سے واقف، اور اُنکی لفظی بندشوں کی شیرینی کا ذائقہ گیر ہو وہی استشہاد لا سکتا ہے ورنہ خشک مغز نحوی کو اس سے کیا سروکار ۔ بقول کسی"

چہ نسبت خاک را با عالم پاک ۔

تنبیہیں ۔ (۱) کبھی ایک ہی شی میں معنی اور اعراب دونوں کی کشمکش پڑ جاتی ہے یوں کہ کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ معنی تو ایک امر کیطرف بلاتے ہوں اور اعراب اُدہر جانے سے روکتا ہو ایسی حالتیں جس امر سے تمسک کیا جائے گا وہ معنی کی صحت ہے اور اعراب کی کوئی مناسب تاویل کر دیجائے گی اسکی مثال ہے قولہ تعالیٰ "اِنَّہٗ عَلٰی رَجْعِہٖ لَقَادِرٌ یَوْمَ تُبْلَی السَّرَائِرُ" چنانچہ اسمیں "یَوْمَ" جو کہ ظرف ہے اسکی نسبت

معنی کی خواہش رَجِع مصدر سے متعلق ہونے کی پائی جاتی ہے یعنی وَاِنَّہٗ عَلٰی رَجْعِہٖ یَوْمَ تُبْلَی السَّرَآئِرُ (بیشک اللہ اس کے واپس لانے پر قادر ہے) مگر اعراب ایسا کرنے میں مانع ہے اور اسکا سبب مصدر اور اس کے معمول کے مابین فصل کا جائز نہونا ہے اسی لئے اس ظرف میں ایک ایسا فعل مقدر عامل گردانا جاتا ہے جسپر کہ مصدر کا لفظ دلالت کرتا ہو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالےٰ اَکْبَرُ مِنْ مَّقْتِکُمْ اَنْفُسَکُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ میں معنی کی خواہش تو یہ ہے کہ اِذْ کا تعلق مقت کے ساتھ ہو اور مذکورہ بالا فاصلہ کیوجہ سے اعراب اس بات سے مانع ہے چنانچہ یہاں بھی ایک فعل حسب دلالت مصدر مقدر کیا گیا (۲) کبھی مفسرین کے کلام میں آتا ہے کہ معنی کی تفسیر یہ ہے اور اعراب کی تفسیر یہ ہے اور ان دونوں باتوں کے مابین جو فرق ہے اُسے یوں سمجھنا چاہیئے کہ اعراب کی بارہ میں قواعد اور صناعت نحو کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اور تفسیر معنی کے بارہ میں قواعد نحو کی مخالفت کچھ مضر نہیں پڑتی (۳) ابو عبیدؒ نے فضائل القرآن میں کہا ہے۔ حدثنا ابو معاویہ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ کہ عروہؒ نے کہا میں نے بی بی عائشہ رضؓ سے قولہ تعالےٰ اِنْ ھٰذَانِ لَسَاحِرَانِ" اور قولہ تعالےٰ۔ وَالْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ اور قولہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ ھَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ ،، کے بارہ میں لحن قرآن (غلطی) کی نسبت دریافت کیا (کہ کیونکر آئی) تو بی بی صاحبہ نے فرمایا میرے بہن کے بیٹے یہ لکھنے والوں کا کام ہے۔ انہوں نے لکھنے میں غلطی کی (کتابت کی غلطی)" اس حدیث کے اسناد شیخین کی شرط پر صحیح ہیں۔ اور ابو عبیدؒ ہی نے کہا" حدثنا حجاج عن ہارون بن موسیٰ۔ اخبرنی الزبیر بن الحریث عن عکرمہ کہ عکرمہ نے کہا" جسوقت مصاحف لکھے جانے کے بعد عثمانؓ کے پیش ہوئے تو انمیں کچھ الفاظ غلط پائے گئے۔ عثمانؓ نے کہا" انکو نہ بدلو کیوں کہ عرب (کے لوگ) انکو خود ہی بدل لیں گے (یعنی صحیح کرلیں گے) یا انہوں نے کہا" ستعربہا بالسنہا (وہ اپنی زبانوں سے انکا اعراب (تصحیح) کرلیں گے) کاش اگر لکھنے والا قبیلہ ثقیف کا اور زبانی بتانے والا قبیلہ ہذیل کا شخص ہوتا تو اس (مصحف) میں یہ حروف (غلط) نہ پائے جاتے۔ اس روایت کو ابن الانباری نے اپنی کتاب۔ الرد علی من خالف مصحف عثمانؓ۔ اور ابن اشتہ نے کتاب المصاحف میں ہی بیان کیا ہے۔ پھر خود ابن الانباری نے اسی طرح کی روایت عبدالاعلی بن عبداللہ بن عامر کے طریق سے اور ابن اشتہ نے ایسی ہی روایت یحییٰ بن لیعمر کے طریق سے بیان کی ہے ابی بشر کے طریق پر سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ وہ اَلْمُقِیْمِیْنَ الصَّلٰوۃَ پڑھتے اور کہتے تھے کہ یہ لکھنے والوں کی غلطی ہے،، اور یہ آثار اول بعد مشکل میں ڈالدیتے ہیں۔ بھلا اول کو صحابہ رضؓ کی نسبت کیونکر یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے فصیح ہوکر عام گفتگو میں غلطی کریں گے چہ جائی کہ قرآن شریف میں پھر دوم اُن کی بابت یہ گمان کسطرح کیا جائے کہ قرآن شریف جسکو اُنہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کے نزول کے مطابق سیکھا اور اُسے یاد رکھا اور اُس کے ایک گوشہ و گوشہ تک کو بڑی مضبوطی کے ساتھ محفوظ بنایا۔ پھر اُسکو خوب مانجھا اور زبانہر رواں کیا۔ اسمیں ایسی تلفظ کی غلطی

واقع ہونا بالکل بعید از عقل امر ہے۔ سوم یہ کیونکر ہوسکتا ہے۔ کہ وہ سب کے سب پڑھنے اور لکھنے میں
اسی لفظی غلطی پر قایم اور مجتمع رہے ﴿ چہارم یہ امر سمجھ میں نہیں آتا کہ انہیں اُسکا پتہ کیوں نہ لگا۔ اور کیوں
نہ وہ اُس سے باز آئے اور مزید برین عثمان رضہ کے بابت یہ گمان کیسے کیا جا سکتا ہے کہ اُنھوں نے آگاہ ہوکر
کسطرح غلطی کو درست کرنے سے منع کر دیا اور طرّہ برین، یہ امر اور بھی عقل میں نہیں آتا کہ کیونکر اسی غلطی کے
اقتصار پر قرارت کا استمرار چلا آیا تھا لا نکہ قرآن سلف سے لے کر خلف تک بطور تواتُر کے مروی ہوتا آرہا
ہے۔ غرضکہ یہ بات عقل۔ شرع۔ اور عادت۔ ہر ایک حیثیت سے محال نظر آتی ہے۔ اور علمار نے اسکے
تین جواب دیئے ہیں (۱) یہ کہ اس روایت کی صحت عثمان رضہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ اس کے اسناد کمزور۔
مضطرب۔ اور منقطع ہیں اور پھر یہ بھی ایک قابل غور امر ہے کہ عثمان رضہ نے تمام لوگوں کی لئے ایک ہی جب
الاقتدا امام تیار کیا تھا لہذا کیونکر ممکن تھا کہ وہ تشہیں دیدہ دانستہ کوئی لفظی غلطی دیکھکر اُسکو لیسلئے چھوڑ دیں
کہ اہل عرب اُسے اپنی زبان سے درست کرلیں گے۔ بہرحال جبکہ وہ لوگ جن کے سپرد قرآن شریف کے جمع کرنے کا
کام ہوا تھا انھوں نے باوجود چیدہ افراد صحابہ رضہ اور اعلیٰ درجہ کے اہل زبان و زباندان ہونے کے اس
لفظی غلطی کو درست نہیں کیا تو اُن کے ماسوا دوسرے لوگوں میں کیا طاقت تھی جو وہ اس خرابی کو ٹھیک
کرسکتے اور علاوہ ازیں عثمان رضہ کے عہد میں کچھ ایک ہی مصحف تو لکھا نہیں گیا تھا بلکہ کئی ایک مصحف
لکھے گئے اسواسطے اگر کہا جائے کہ سب مصاحف میں لفظی غلطی واقع ہوئی تو اسکا قیاس میں آنا بعید ہے کہ سارے
کاتبوں نے غلطی پر اتفاق کرلیا ہو اور اگر کسی ایک مصحف میں یہ نقص رہگیا تو اس سے دوسرے مصحف کی
صحت کا اعتراف ہوتا ہے حالانکہ یہ بات کسی شخص نے بیان نہیں کی کہ غلطی ایک مصحف میں تھی اور دوسرے
میں نہ تھی بلکہ مصاحف میں تو بجز اُن باتوں کے جو وجوہ قرارت میں داخل ہیں اور کوئی اختلاف کبھی آیا ہی نہیں
اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ وجوہ قرارت کا اختلاف لفظی غلطی ہرگز نہیں (۲) اس روایت کو صحیح ماننے
کی تقدیر پر علمار نے کہا ہے کہ اس قول کا مفہوم رمزاً اشارہ اور حذف کی مواضع پر محمول ہے۔ جیسے"
اَلْکِتَابُ اَلصَّابِرِیْنَ" اور جو آن سے مبنی جلتی باتیں ہوں (۳) یہ کہ اس روایت کی تاویل ایسی اشیاء
کے ساتھ کیگئی ہے۔ جنکا رسم الخط اس کے خلاف ہے مثلاً انھوں نے لکھا ہے۔ لَا اَوْضَعُوْا۔
لَاَ اذْبَحَنَّہٗ، لا کے بعد ایک الف اور بڑھا کر اور، جَزٰٓؤُا الظّٰلِمِیْنَ واو اور الف دونوں کے ساتھ۔ اور تاییدہ
دو یاؤں کے ساتھ، اس لئے اگر ان الفاظ کی قرارت لکھائی کی ظاہری حالت کی مطابق کیجائے۔ تو اسمیں
کلام نہیں کہ یہ لفظی غلطی ہوگی اور ابن رشتہ نے اس جواب اور اس سے قبل کے جوابوں ہی پر کتاب
المصاحف میں جزم و وثوق کیا ہے ﴿ اور ابن الانباری کتاب الرد علی من خالف مصحف عثمان رضہ میں
بیان کیا ہے کہ اسبارہ میں جو حدیثیں عثمان رضہ سے مروی ہوئی ہیں اُن کے صحیح ہونے پر کوئی حجت
قائم نہیں ہوتی کیونکہ وہ سب منقطع غیر متصل ہیں اور عقل اسبات پر کبھی گواہی نہیں دیتی کہ عثمان رضہ امت

کے امام اور اپنے زمانہ میں تمام مسلمانوں کے دینی اور دنیاوی پیشوا ہوکر پھر ایک ایسا مصحف تیار کرلیتے جو موجود
اور آیندہ قومی نسلوں کا رہنما ہو اور اس مصحف میں کسی طرح کا خلل اور اسکی کتابت میں غلطی دیکھکر اسکی اصلاح
ترک کردیتے نہیں اور ہرگز نہیں۔ واللہ ان کی نسبت کوئی صاحب تمیز اور منصف مزاج شخص ایسا وہم بھی
نہیں کرسکتا کہ انہوں اسطرح کا تساہل روا رکھا ہوگا اور نہ کوئی ان کے متعلق یہ خیال کرنے کی جرأت کرسکتا ہے
کہ انہوں نے اس غلطی کی اصلاح اپنے بعد آنے والوں کے لئے چھوڑ دی کون سے بعد میں آنے والے لوگ
جنہوں نے مصحف عثمان رضی ہی کے رسم الخط پر کتابت قرآن کا دار و مدار رکھا اور اسی کے حکم پر دقوف اعتبار کیا
اور جس شخص کا قول ہے کہ عثمان رض نے اپنے قول "أرى فيه لحنا" (میں اسمیں لفظی غلطی دیکھتا ہوں) سے یہ مراد لی تھی
کہ انکو مصحف کی کتابت میں غلطی معلوم ہوئی ہے اور جبکہ ہم اس کتابت کی غلطی کو اپنی زبان سے ادا کرتے وقت سدھار
لیں گے تو وہ خط کی غلطی اسطرح کی مفسد اور محرّف نہ ہوگی جسقدر الفاظ کے پھیر بدل سے نقص وارد ہوتا یا اعراب
کی خرابی سے ضرر پہنچتا ہے بیشک اسبات کا قایل غلطی پر ہے اور اس نے کوئی درست بات نہیں کہی اس لئے
کہ خط کی بنیاد ہے نطق (تلفظ) لہٰذا جو شخص لکھنے میں غلطی کرے گا وہ ضرور ہے کہ تلفظ میں بھی غلطی کرتا
ہوگا اور عثمان رض اسطرح کے شخص نہ تھے کہ وہ قرآن میں ہجاء الفاظ کی کوئی خرابی کتابت اور تلفظ میں باقی
رہنے دیتے اور اسکی درستی میں تاخیر گوارا کرتے اور سب لوگوں کو بخوبی معلوم ہے کہ عثمان رض برابر قرآن کا
درس دیا کرتے تھے وہ الفاظ قرآن کو بہت خوبی کے ساتھ ادا کرتے تھے اور ان کی قرأت بالکل انہی مصاحف
کے مطابق تھی۔ جنکو لکھوا کر انہوں نے ممالک اسلامیہ کو نامی شہروں میں ارسال کیا تھا اور اسبات کی تائید ابو
عبید رح کی اس حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ روایت کرتا ہے حدثنا عبداللہ عن ہانی البربری مولیٰ عثمان رض
کہ ہانی نے بیان کیا میں عثمان رض کے پاس تھا اور وہ لوگ (صحابہ رض) قرآن کا مقابلہ کر رہے تھے۔ پھر عثمان
رضی اللہ نے مجھکو ایک بکری کے شانہ کی چوڑی ہڈی دے کر ابی بن کعب رض کے پاس بھیجا۔ اس ہڈی پر
لکھا تھا "لم يتسن" - "لا تبديل للخلق" - اور - "فامهل الكافرين" - ہانی کہتا ہے۔ پس ابی بن کعب نے
دوات منگائی اور دو لاموں میں سے ایک کو محو کر کے "لخلق الله" لکھا اور "فامهل" کو قلمزن کر کے "فمهل" لکھا
اور لکھا "لم يتسنه" یعنی اسمیں ھا (ہ) لاحق کردی۔ ابن الانباری کہتا ہے اسحالت میں کیونکر عثمان رض پر یہ
دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے قرآن میں خرابی کو دیکھکر پھر اس سے درگذر کیا حالانکہ وہ جو کچھ لکھا
جاتا تھا اسپر واقفیت حاصل کرتے تھے۔ اور مصحفوں کو نقل کرنے والوں میں جو باہمی اختلاف آپڑتا وہ
بھی فیصلہ حق کی غرض سے انہی کے روبرو پیش ہوتا تھا تاکہ وہ اسکی نسبت کوئی سچا حکم دیں اور درست
بات کے درج کرنے کی ہدایت کریں اسواسطے کہ جو کچھ ان مصاحف میں لکھا گیا وہ ہمیشہ قایم رہنے والا حکم
تھا۔ میں کہتا ہوں۔ ابن الانباری کے اس بیان کی تائید ابن اشتہ کی وہ روایت بھی کرتی ہے جسکو
اس نے کتاب المصاحف میں درج کیا ہے اور جو حسب ذیل ہے۔ حدثنا الحسن بن عثمان رض انبانا الربیع

بن بدر عن سوار بن شبیہ۔ سوار بن شبیہ نے کہا ہے میں نے ابن زبیر سے مصاحف کی نسبت دریافت کیا (کہ یہ کیونکر لکھے گئے) تو انہوں نے کہا ایک شخص نے عمر رض سے کہا "امیر المومنین! لوگوں میں قرآن کی نسبت بڑا اختلاف پھیل گیا ہے عمر رض نے یہ بات سنکر ارادہ کیا تھا کہ وہ قرآن کو ایک ہی قرأت پر جمع کر دیں۔ مگر اسی اثنا میں انکو خنجر کا زخم آیا جسکے صدمہ سے وہ انتقال کر گئے پھر جبکہ عثمان رض کی خلافت کا دور آغاز ہوا تو اسی شخص نے (جسنے عمر رض کو قرآن کا اختلاف مٹانے کیواسطے توجہ دلائی تھی) عثمان رض سے بھی اسبات کی یاد دہانی کی اور عثمان رض نے مصحفوں کو جمع کیا پھر مجھکو (ابن زبیر کو) بی بی عائشہ رض کے پاس بھیجا اور میں ان کے پاس سے مصحف[1] کو لے آیا اس کے بعد ہمنے تمام دوسرے مصحفوں کا مقابلہ کیا یہاں تک کہ اس مصحف کو بالکل صحیح بنا لیا (اور جب ایک مصحف اسطرح درست ہو گیا تو) عثمان رض نے حکم دیا کہ تمام دوسرے مصاحف اسکے علاوہ پھاڑ ڈالے جائیں اور اسبات پر عملدرآمد کیا گیا" چنانچہ یہ روایت صاف بتا رہی ہے کہ صحابہ رض نے مصحف کی ضبط و اتقان میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی تھی اور اسمیں کوئی بات قابل اصلاح اور لائق درستی نہیں چھوڑی تھی۔ پھر ابن رشتہ ہی کہتا ہے انبانا محمد بن یعقوب انبانا ابوداؤد و سلیمان بن الاشعث۔ انبانا احمد بن مسعدة انبانا اسمٰعیل اخبرنی الحارث بن عبدالرحمٰن عن عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر۔ کہ عبدالاعلیٰ نے کہا "جسوقت مصحف کی تیاری سے فراغت ہو گئی تو وہ عثمان رض کے پاس لایا گیا اور عثمان رض نے اسپر نظر ڈالکر کہا۔ احسنتم و اجملتم (تمنے بہت اچھا اور نہایت عمدہ کام کیا) میں اسمیں کچھ (غلطی) دیکھتا ہوں جسکو عنقریب اپنی زبانوں کے ساتھ درست کر لونگا۔ پس اس قول میں کوئی اشکال نہیں ہے اور اس سے سابقہ بیان پر نہایت صاف روشنی پڑ رہی ہے یعنی معلوم ہوتا ہے کہ گویا مصحف کی کتابت مکمل ہو چکنے کے بعد وہ عثمان کے سامنے لایا گیا تو انہوں نے دیکھا کہ اسمیں کچھ الفاظ قریش کی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں کی لکھدیئے گئے ہیں۔ مثلاً جسطرح لکھنے والوں سے "التابوة اور التابوت" میں فروگذاشت ہو گئی تھی۔ پس عثمان رض نے وعدہ کیا کہ وہ اسطرح کے الفاظ کو قریش کی بولچال کے مطابق درست کر دیں گے اور مقابلہ و صحت کی وقت اپنا یہ وعدہ پورا بھی کر دیا اور اسمیں کوئی بات نہیں چھوڑی۔ اور شاید کہ جس شخص نے سابق کے آثار (اقوال) عثمان رض سے روایت کئے ہیں اسنے الفاظ میں ہیر پھیر بدل کر ڈالا۔ اور وہ الفاظ پوری طرح ادا نہیں کئے جو خود عثمان کی زبان سے ادا ہوئے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے جو کچھ اشکال لازم آیا وہ آگیا اور خدا کا شکر ہے کہ یہ بات سابقہ اعتراض کا نہایت قوی جواب ہے +

۔ اسقدر قیل و قال کے بعد یہ کہنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ سابق جوابوں نے بی بی عائشہ رض کی حدیث میں کوئی اصلاح نہیں کی۔ تضعیف کے جواب سے اسکا یوں کچھ نہیں بگڑا کہ اس کے اسناد جیسا کہ تم دیکھتے ہو

[1] غالباً یہ وہ مصحف تھا جسکو ابوبکر رض نے اپنے زمانہ میں ترتیب دیکر محفوظ رکھا تھا ۱۲ مترجم عفی عنہ و لکاتبہ

صحیح ہیں اور رمز اور اسکی مابعد کی باتوں کا جواب اسپر اسواسطے ٹھیک نہیں آتا کہ عروہ بن زبیر نے مذکورہ حروف کے بابت جو سوال کیا تھا وہ اس جواب سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ ابن رشتہ نے اسکا جواب یوں دیا ہے (اور ابن جبارہ نے رایئہ کی شرح میں ابن رشتہ ہی کی پیروی کی ہے) بی بی صاحبہ رض کے قول اَخطَئوا، سے یہ مراد ہے کہ اُن لوگوں نے حروف سبعہ میں سے لوگوں کے اُسپر جمع کرنے کے لئے بہترین حرف کو چننے میں غلطی کی نہ یہ کہ جو حروف اُنھوں نے لکھے وہ ایسے ہی غلط ہیں کہ اُنکا ماننا جائز نہیں "
ابن رشتہ کہتا ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک شئی میں ناجائز چیز بالاجماع مردود ہوتی ہے اگرچہ اسکے وقوع کی مدت کتنی ہی طویل کیوں نہو (لیکن وہ آخر نکال پھینکی جاتی ہے) اور رہا سعید بن جبیر کا قول "لحن من الکاتب" تو وہ لحن سے قرارت اور لغت کو مراد لیتے ہیں۔ یعنی اُسکا مدعا یہ ہے کہ وہ لفظ مصحف کو لکھنے والے شخص کی لغت (زبان اور قراوت ہے اور اُس مقام میں ایک دوسری قرارت بھی پائی جاتی ہے۔ پھر اُس نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نے کہا اِنَّ ھٰذانِ لَساحِرانِ اور "اِنَّ ھٰذَیْنِ لَساحِرَیْنِ" دونوں طرح پر قرارت کرنا یکساں ہے۔ شاید کہ مصحف کو نقل کرنے والوں نے الف کو یے کی جگہ میں اور قولہ تعالی "وَالصَّابِئُونَ اور "وَالرَّاسِخُونَ" میں واو کو بجائے یے کے لکھدیا۔ ابن رشتہ کہتا ہے۔ ابراہیم کی مراد ہے کہ یہ امر ایسا ہے جیسے لکھنے میں ایک حرف کو دوسرے حرف سے بدل کر لکھدیا گیا۔ مثلاً "الصلوٰۃ۔ الزکوٰۃ۔ اور الحیوٰۃ" (کہ انیں الف کی جگہ واو لکھا گیا ہے اور پڑھنے میں الف آتا ہے) اور میں کہتا ہوں کہ یہ جواب اُسوقت اچھا ہوتا جبکہ اِن مثالوں میں قرارت یے کے ساتھ اور کتابت اُس کے خلاف ہوئی مگر بحالیکہ قرارت رسم الخط ہی کے مقتضی پر ہوتی ہے اس لئے اس جواب کی صحت نہیں مانی جا سکتی۔ اور اسمیں شک نہیں کہ اہل عربیت (زباندان لوگوں نے) ان حروف پر جو کلام کیا ہے اور جو توجیہیں انہوں کی ہیں وہ بہت اچھی ہیں۔ چنانچہ اُن کی توجیہات حسب ذیل ہیں۔ قولہ تعالی اِنْ ھٰذانِ لَساحِرانِ" اسمیں کئی وجہیں دکھائی ہیں (۱) یہ کہ جن لوگوں کی زبان میں تثنیہ کا صیغہ۔ رفع نصب" اور جر تینوں اعراب کی حالتوں میں الف ہی کے ساتھ آتا ہے یہ آیت اُنہی کی زبان میں آئی ہے۔ اور یہ قبیلہ کنانہ اور ایک قول کے اعتبار سے قبیلہ بنی الحارث کی مشہور لغت ہے (۲) یہ کہ اِنْ (جو اِنَّ مشدد سے تخفیف کر لیا گیا ہے) کا اسم ضمیر شان یہاں سے محذوف ہے اور ھٰذانِ لَساحِرانِ جملہ اسمیہ مبتدا اور خبر سے ملکر اِنَّ کی خبر واقع ہوا ہے (۳) دوسری وجہ کے موافق مگر اتنا فرق ہے کہ سَاحِرانِ ایک مبتدائے محذوف کی خبر ہے۔ جسکی تقدیر لَھُما سَاحِرانِ ہے (۴) یہ کہ اِنْ اس مقام پر نَعَم کے معنی میں ہے اور (۵) یہ کہ ھا ضمیر قصہ کی اِنَّ کا اسم اور ذانِ لَساحِرانِ مبتدا و خبر ہیں۔ مگر اس وجہ کی تردید پہلے یوں کیجا چکی ہے اِنْ کا جدا کر کے لکھا جانا اور ھا کو جملہ کے ساتھ کتابت میں متصل کرنا اس قول کی صحت تسلیم کرنے سے روکتا ہے۔ میں کہتا ہوں۔ مجھی ایک اور وجہ ہی سوجھی ہے اور وہ یہ ہے کہ ھٰذانِ میں سَاحِرانِ۔ یُرِیْدانِ"

کی مناسبت سے الف لایا گیا جس طرح کہ سَلَاسِلًا کو اَغْلَالًا کی اور مِنْ سَبَاٍ کو نَبَاٍ کی مناسبت سے تنوین دی گئی ہے ۔ قولہ تعالیٰ " وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ " میں بھی کئی ایک حسب ذیل (اعراب کی) وجہیں ہیں ۔ (۱) یہ کہ وہ مقطوع[1] الی المدح ہے ۔ اَمْدَحُ کی تقدیر پر کیونکہ یہ وجہ بلیغ تر ہے (۲) یہ کہ وہ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنْزِلَ اِلَيْكَ " میں جو مجرور ہے اسپر معطوف ہی ۔ یعنی اسکی تقدیر وَيُؤْمِنُوْنَ بِالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ ہے اور یہ لوگ انبیاء ہیں اور ایک قول کے لحاظ سے ملائکہ (فرشتے) اور کہا گیا ہے کہ عبارت کی تقدیر یومنون بدین المقیمین " ہے لہذا اس سے مسلمان لوگ مراد ہونگے اور کہا گیا ہے کہ اسکی عبارت کی تقدیر باجابۃ المقیمین " ہے (۳) یہ کہ وہ قبل پر معطوف ہے یعنی تقدیر عبارت ومن قبل المقیمین ہے چنانچہ لفظ قبل (مضاف) حذف کر دیا اور مضاف الیہ اسکا قائمقام بنایا گیا (یعنی منصوب بہ نزع خافض ہے) (۴) یہ کہ وہ قَبْلِكَ میں جو خطاب کا کاف ہی یہ اسپر معطوف ہی ۔ (۵) یہ کہ وہ اِلَيْكَ کی کاف پر معطوف ہی ۔ اور (۶) یہ کہ وہ مِنْهُمْ میں جو ضمیر ہے اُسپر معطوف ہی ۔ اِن وجوہ کو ابو البقاء نے بیان کیا ہے ۔ قولہ تعالیٰ وَالصَّابِئُوْنَ " میں بھی کئی وجہیں آئی ہیں (۱) یہ کہ وہ مبتدا ہے اُسکی خبر حذف کر دی گئی یعنی اصل میں " وَالصَّابِئُوْنَ كَذٰلِكَ " تھا (۲) یہ کہ وہ اِنَّ کے اسم کے ساتھ اسی کے محل پر معطوف ہی ۔ کیونکہ اِنَّ اور اُس کے اسم دونوں کا محل رفع بالابتداء ہی (۳) یہ کہ وہ هَادُوْا میں جو (ضمیر) فاعل ہے ۔ اسپر معطوف ہی (۴) یہ کہ اِنَّ ۔ نَعَمْ کے معنی میں آیا ہے ۔ لہذا اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اور اُسکا مابعد موضع رفع میں ہے اور اسی پر وَالصَّابِئُوْنَ کا عطف ہوا ہے اور (۵) یہ کہ وَالصَّابِئُوْنَ " جمع کا صیغہ ہے ۔ مگر مفرد کا قائمقام بنا دیا گیا اور اسمیں نون حرف اعراب (اعرابی) ہے ان وجوہ کا بیان بھی ابو البقاء نے کیا ہے ۔

تذییل بی بی عائشہ رض کی جو روایت پہلے بیان ہو چکی ہے ۔ اُسی کے قریب قریب امام احمد رح کی وہ روایت بھی ہے جسکو انہوں نے اپنی مسند میں بیان کیا ہے ۔ اور ابن اشتہ رح نے بھی کتاب المصاحف میں اُسکو درج کیا ہے ۔ یہ روایت اسمعیل مکی رح کے طریق پر بنی جمح کے مولیٰ ابی خلف سے منقول ہے کہ ابی خلف ایک بار عبید بن عمیر رض کے ساتھ بی بی عائشہ رض کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ عبید رض نے ام المومنین) سے عرض کیا میں آپکے پاس کتاب اللہ تعالیٰ کی ایک آیت کے بارہ میں یہ دریافت کرنے کو حاضر ہوا ہوں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اسکی قراءت کیونکر فرماتے تھے ۔ ام المومنین نے کہا کونسی آیت ؟ عبید رض نے عرض کیا اَلَّذِيْنَ يَاْتُوْنَ مَآ اَتَوْا ۔ یا ۔ اَلَّذِيْنَ يُؤْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا (انمیں سے صحیح قراءت کونسی ہے ؟ ام المومنین نے فرمایا بتاؤ کہ اِن دونوں قراءتوں میں سے تم کس قراءت کو زیادہ پسند کرتے ہو ؟ ابی خلف کہتا ہے ۔ میں نے جواب دیا اُس ذات پاک کی قسم ہے ۔ جسکے قبضہ میں میری جان ہی اِن دونوں قراءتوں میں سے ایک قراءت تو مجھے ساری دنیا سے بڑھکر پیاری ہی ام المومنین رض نے فرمایا وہ تمہیں سے کونسی ایک ؟ میں نے عرض کیا اَلَّذِيْنَ يَاْتُوْنَ مَآ اَتَوْا ۔ ام المومنین رض نے فرمایا میں گواہی دیتی ہوں کہ بیشک رسول اللہ علیہ و آلہ وسلم اسی طرح اس آیت کو پڑھا کرتے

[1] مدح کرنے اضافت سے مقطوع کر دیا گیا ہے ۔ مترجم

تھے اور یہ یونہی اتری ہی تھی مگر ایکے ہجا بدلدیئے گئے (یعنی لوگوں نے تلفظ میں حروف ہجا کو بدل لیا) پھر تقریباً اسی کے ہم مرتبہ وہ قول بھی ہے جسکو ابن جریر اور سعید بن منصور نے اپنے سنن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضہ سے روایت کیاہے کہ ابن عباس رضہ نے قولہ تعالیٰ حَتّٰی تَسْتَأْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا کے بارہ میں کہا ,, بیشک یہ کاتب کی غلطی ہے (ورنہ دراصل) حَتّٰی تَسْتَاذِنُوْا وَتُسَلِّمُوْا ,, تھا ابن ابی حاتم نے بھی اسکی روایت ھو فیما احسب مما اخطاءت بہ الکتّاب ,, (یہ میرے خیال میں کاتبوں کی غلطی ہے کے لفظوں سے کی ہے + یا ابن الانباری عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کرتاہے کہ انہوں نے پڑھا ,, اَفَلَمْ یَتَبَیَّنِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْ لَّوْ یَشَآءُ اللّٰهُ لَهَدَی النَّاسَ جَمِیْعًا ,, لوگوں نے اس قراءت کو سنکر ابن عباس رضہ سے کہا یہ آیت تو مصحف میں اَفَلَمْ یَیْاَسِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ہے ,, ابن عباس نے جواب دیا میرا گمان ہے کہ کاتب نے جبوقت یہ آیت لکھی وہ اسوقت اونگھ رہا تھا + اور سعید بن منصور ابن جبیر رضہ کے طریق پر ابن عباس رضہ سے راوی ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ,, وَقَضٰی رَبُّكَ ,, کے بارہ میں کہا کرتے تھے۔ یہ دراصل ,, وَوَصّٰی رَبُّكَ ,, تھا واو صاد کے ساتھ چسپاں ہو گیا۔ اور اسی قرارت کو ابن اشتہ نے ,, استمد الکاتب مدادًا کثیرًا فالتزقت الواو بالصاد ,, کے لفظوں سے بیان کیاہے (یعنی کاتب نے قلم میں روشنائی کا بہت ڈوبلے لیا اسواسطے واو صاد سے ملگیا) اور یہی روایت کو ضحاک کی طریق پر ابن عباس سے یوں بیان کیاہے کہ وہ وَوَصّٰی رَبُّكَ پڑھتے اور کہتے تھے یہ اصل میں دو واو ہیں جنمیں سے ایک واو صاد کے ساتھ چسپاں ہوگیا۔ اور پھر اسی روایت کو دوسری طریق پر ضحاک ہی سے یوں بیان کیاہے کہ اس سے (سعید بن منصور) ضحاک نے دریافت کیا۔ تم یہ حرف کسطرح پڑھتے ہو سعید بن منصور نے بتایا وَقَضٰی رَبُّكَ ,, ضحاک ,, اسکو تو ہم اور ابن عباس رضہ کوئی بھی یوں نہیں پڑھا کرتے۔ یہ ,, وَوَصّٰی رَبُّكَ ہے اور اسی طرح پڑھا اور لکھا جاتاہے۔ پھر تمہاری کاتب نے قلم میں روشنائی لی اور قلم نے روشنائی کی کثیر مقدار اٹھالی اسوجہ سے واو صاد میں چسپاں ہو گیا پھر اس کے بعد ضحاک نے پڑھا وَلَقَدْ وَصَّیْنَا الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِیَّاكُمْ اَنِ اتَّقُوا اللّٰهَ ,, ورنہ اگر خدا کی طرف سے ,, قضیٰ ,, (حکم ہوا) ہوتا تو کسی میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ خدا کے حکم رو کرسکتا لیکن یہ وصیت (فہمایش ہے) جسکے ساتھ خدا نے اپنے بندونکو فہمایش کی ہے + اور ایسے ہی سعید بن جبیر وغیرہ نے عمرو بن دینار کے طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباس رضہ سے جو یہ روایت کی ہے کہ ابن عباس رضہ پڑھا کرتے تھے ,, وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسٰی وَهٰرُوْنَ الْفُرْقَانَ ضِیَآءً ,, اور کہتے تھے کہ تم اس واو کو یہاں سے لیکر اس جگہ کردو۔ وَالَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ الاٰیۃ اور اسی روایت کو ابن ابی حاتم نے زبیر بن حریث کی طریق پر بواسطہ عکرمہ ابن عباس رضہ سے یوں ہی بیان کیاہے کہ ابن عباس رضہ نے کہا اس واو کو یہاں سے الگ کرکے ,, اَلَّذِیْنَ یَحْمِلُوْنَ الْعَرْشَ

وَمَنْ حَوْلَهُ" میں لیجاوُ" اور ابن اشتہ اور ابن ابی حاتم نے عطاء کے طریق پر ابن عباس رضہ سے قولہ تعالیٰ مَثَلُ نُوْرِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ" کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا" یہ کاتب کی غلطی ہے۔ خدا اس بات سے بدرجہا بڑھکر صاحب عظمت ہی کہ اُسکا نور ایک قندیل کی مثل ہو۔ جزیں نیست کہ یہ مومن کے نور کی مثال ہے" ابن اشتہ نے اِن تمام مذکورۂ بالا آثار کے جواب میں کہا ہے۔ اگر ہے یہ مراد ہی کہ مصاحف کی لکھنے والوں نے حروف کی چننے میں غلطی کی اور انہوں نے اس بات کا خیال نہیں کیا کہ حروف سبعہ میں سے کونسا حرف اسلیئے بہتر ہو سکتا ہی کہ عام لوگونکو اسپر جمع کر دیا جائے اور اسکی یہ مراد ہرگز نہیں کہ جو کچھ لکھا گیا وہ ایسی غلطی ہے جو کہ قرآن شریف سے خارج ہے وہ کہتا ہے۔ لہذا اُم المومنین (عائشہ رض) کے قول لحن الہجاء (حروف ہجا میں پھیر بدل ہوگئی) سے یہ مراد ہوگی کہ لکھنے والے کو ایسے ہجار بتلائے گئے یا تعلیم دیئے گئے۔ جو حروف سبعہ میں سے بہترین ہجار کے علاوہ تھے۔ اور اسی طرح ابن عباس رض کے قول "جبکہ وہ (کاتب) اونگھ رہا تھا" سے یہ مفہوم ذہن نشین ہونا چاہیئے کہ کاتب نے اُس وجہ پر غور وخوض نہیں کیا۔ جو بہ نسبت دوسری وجہ کے اَولیٰ تھی اور ایسے ہی دوسری باتونکو بھی خیال کرنا چاہئے لیکن ابن الانباری نے صرف اِن روایتوں کو کمزور ٹھہرانے اور ابن عباسؓ اور دیگر سلف کی ایسی روایتیں جو کہ اِن حروف کو قراءت ثابت کرتی ہیں۔ ان کے معاوضہ میں لانے کی سعی کی ہے۔ مگر بات یہ ہے کہ ابن اشتہ کا پہلا جواب اسکی نسبت بہت ہی اچھا اور دلنشین ہے اور اسکی بعد ابن اشتہ نے یہ بھی کہا ہے کہ:
حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب۔ انبارنا ابو داود انبارنا ابن الاسود انبارنا یحیی ابن آدم عن عبدالرحمٰن بن ابی الزناد اور عبدالرحمٰن نے اپنے باپ ابی الزناد کے واسطہ سے خارجہ بن زید کی یہ روایت کی ہے کہ لوگوں نے زید سے دریافت کیا! ابا سعید تمکو یہ وہم (کیوں) ہوگیا ہے کہ آیہ کریمہ۔ ثَمٰنِیَةَ اَزْوَاجٍ مِنَ الضَّاْنِ اثْنَیْنِ اِثْنَیْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اِثْنَیْنِ اِثْنَیْنِ وَمِنَ الْاِبِلِ اثْنَیْنِ اِثْنَیْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَیْنِ اِثْنَیْنِ" (ہر ایک میں تکرار اثنین آئی) ہے؟ زید نے جواب دیا، اسواسطے (مجھکو یہ وہم اسواسطے ہوا ہے) کہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَجَعَلَ مِنْہُ الزَّوْجَیْنِ الذَّکَرَ وَالْاُنْثٰی" لہذا وہ دونوں دو جوڑے ہیں۔ نر ایک جوڑا ہے اور مادہ ایک جوڑا؟ ابن اشتہ اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہتا ہے پس یہ خبر دلالت کرتی ہے کہ لوگ (صحابہ رض) مصحف میں لکھنے کے واسطے ایسے حروف کو چن لیا کرتے تھے جو کہ معانی کے جمع کر لینے میں سب سے بڑھے ہوئے، زبانوں پر مدسی زاید سلیس باخذیں بہت ہی قریب الفہم اور اہل عرب کی نزدیک مشہور تر تھے اور دوسری الفاظ (جو کہ مصحف میں لکھے نہیں جاتے تھے) وہ بھی سب لوگوں کے قریب مشہور قراءت تھی اور اسی طرح وہ الفاظ بھی جو کہ اِن امور سی مشابہ ہوتے تھے ٭

فائدہ اسمیں اُن حروف کا بیان ہوگا۔ جو کہ تین وجوہ سے قراءت کیئے گئے ہیں۔ اعراب۔ نبار اور یا اسی کے مثل کسی تیسری وجہ سے۔ میں نے احمد بن یوسف بن مالک الرعینی کی ایک عمدہ تالیف اس

موضوع پر مطالعہ کی ہے۔ اِس کتاب کا نام۔ تحفۃ الاقران فیما قری بالتثلیث من حروف القرآن ہے
اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ۔ حمد کے دال کو ابتدا (مبتدا ہونے) کے لحاظ سے رفع مصدر (مفعول مطلق) ہونے
کے اعتبار پر نصب۔ اور اِس رعایت سے کہ دال لِلّٰہِ کے لام کی حرکت کا تبع (پیرو ہے) کسرہ دے کر
پڑھا جاتا ہے۔ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ ب کو صفت ہونیکی وجہ سے جر کے ساتھ مبتدا مضمر مانکر اور اُسے
اضافت توصیفی منقطع کر کے رفع کے ساتھ اور اسی قطع اضافت کی بنیاد پر کسی فعل کے اضمار۔ یا اُسکے
ندا ہونے کا خیال کر کے نصب کی ساتھ قراءت کر سکتے ہیں۔ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ؟ دونوں کی قراءت مذکورہ
فوق ہر سہ وجوہ اعراب کی ساتھ ہوئی ہے۔ اِثْنَتَا عَشْرَۃَ عَیْنًا۔ ش کے سکون کی ساتھ جو کہ تمیم کی لغت
ہے اُسکے کسرہ کے ساتھ جو کہ حجاز کی لغت ہے۔ اور اُسکو فتحہ دیکر جو کہ بلی کی لغت ہے تینوں طرح اسکی قراءت
ہوئی ہے۔ اَلْمَرْءُ۔ میم کو تین حرکتوں کے ساتھ قراءت کیا گیا ہے۔ اُسکے بارہ میں اتنی ہی لغتیں آئی ہیں۔
فَبُھِتَ الَّذِیْ کَفَرَ۔ کفر کو جماعت نے مفعول پر بنا کر کے (فتحہ کے ساتھ) قراءت کیا ہے اور ایک قراءت
میں۔ ضَرَبَ۔ عَلِمَ۔ حَسُنَ کی وزن پر بنا (فتحہ پر مبنی) کر کے فاعل قرار دیا گیا ہے۔ ذُرِّیَّۃً بَعْضُھَا مِنْ
بَعْضٍ! ذال کو تینوں حرکتیں دیکر قراءت کیگئی ہے + وَاتَّقُوا اللّٰہَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِہٖ وَالْاَرْحَامَ۔
میم کو اسم اللہ پر معطوف کر کے نصب بہٖ کی ضمیر پر عطف ڈالکر جر اور خبر محذوف کا مبتدا بنا کر رفع کے ساتھ
قراءت کیا جاتا ہے (یعنی وَالْاَرْحَامُ مما یجب ان تتقوہ وان تحتاطوا لا نفسکم فیہ) ارحام ہی اُن چیزوں
میں سے ہیں جنسے ڈرنا واجب ہے اور تم اپنے نفسوں کو اُن کے بارہ میں محتاط بناؤ + لَا یَسْتَوِی الْقَاعِدُوْنَ
مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ غَیْرُ اُولِی الضَّرَرِ! ضرر کی رے + صفت قرار دیکر رفع۔ مومنین کی صفت ٹھہرا کر جر۔ اور مستثنیٰ
ماننے کی وجہ سے نصب کے ساتھ پڑھی گئی ہے وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِکُمْ وَاَرْجُلَکُمْ + ارجل کے لام کو
ایدی پر عطف کرنے کے لحاظ سے نصب جوار یا کسی اور وجہ کے لحاظ سے جر اور خبر محذوف (جسپر اُسکا
ماقبل دلالت کرتا ہے) کا مبتدا مانکر رفع کے ساتھ قراءت کیا ہے۔ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ
النَّعَمِ + مثل کو جزاء کا مضاف الیہ قرار دیکر جر جزاء کی صفت ٹھہرا کر رفع و تنوین اور جزا کا مفعول بنا کر
نصب کے ساتھ قراءت کیا گیا ہے۔ وَاللّٰہِ رَبِّنَا + رَبِّنَا۔ کو صفت یا بدل ڈالکر جر اور ندا یا اَمدح
فعل کو مضمر مانکر نصب اور اسم اللہ اور رب دونوں کو مبتدا و خبر ہونیکی حیثیت سے رفع دیکر قراءت کیگئی ہے
وَیَذَرَکَ وَاٰلِھَتَکَ۔ یَذَرُکَ کو رفع نصب اور جزم (را) کے ساتھ (تخفیف کی خیال سے) قراءت
کیا گیا ہے۔ فَاَجْمِعُوْۤا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَآءَکُمْ۔ میں شرکاءکم نصب کی ساتھ مفعول معہ یا معطوف یا۔ ادعوا
فعل کو مقدر قرار دیکر پڑھا ہے۔ فاجمعوا کی ضمیر پر عطف ڈالکر یا مبتدائے خبر محذوف قرار دے کر
رفع کے ساتھ اور کم پر جو کہ امرکم میں ہے عطف کرنے کی وجہ سے جر دیکر قراءت کیا ہے وَکَاَیِّنْ
مِّنْ اٰیَۃٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَمُرُّوْنَ عَلَیْھَا " ارض کو اُس کے ماقبل پر عطف کر کے۔ جر

اور باب اشتغال سے قرار دے کر نصب اور اس لحاظ سے کہ وہ مبتدا اور اسکا مابعد خبر ہے - رفع دیگر قرات کیگئی ہے - وَحَرَامٌ عَلٰى قَرْيَةٍ - حرم فعل ماضی کا صیغہ حرف را کے فتحہ کسرہ اور ضمہ ہر سہ حرکتوں کے ساتھ اور صیغہ وصف (حَرِمٌ) کے لحاظ سے فتحہ حا کے ساتھ رے کو کسرہ و سکون دے کر اور کسرہ حا ساتھ رے کو ساکن کر کے بھی پڑھا ہے اور اسکی علاوہ اسکی قرارت حَرَامٌ فتحہ اور الف کے ساتھ بھی کیگئی ہے غرضکہ جملہ سات قراتیں اسمیں ہیں - كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ اسکی قرارت حرف دال کی ہر سہ حرکتوں کے ساتھ کیگئی ہے - يٰسٓ - مشہور قرارت نون کے سکون کے ساتھ ہے اور شاذ طریقہ پر فتحہ نون کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے بلحاظ تخفیف اور باعتبار التقائے ساکنین کے (یعنی یا و نون ملفوظی جو کہ سین کے تلفظ پر آتے ہیں) کسرہ نون کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور پھر ندا ہونے کے لحاظ سے اسکو رفع بھی دیا جاتا ہے سَوَاءً لِلسَّائِلِيْنَ : سَوَاءً کو حال قرار دے کر نصب کے ساتھ اور شاذ طریقہ پر رفع کے ساتھ (یعنے هُوَ سَوَاءٌ - بحذف مبتدا) اور الایام پر محمول کر کے جر دیگر قرارت کیا ہے - وَلَاتَ حِيْنَ مَنَاصٍ " لفظ حین کو رفع نصب اور جر تینوں اعراب دیکر پڑھا ہے - وَقِيْلِهٖ يٰرَبِّ ، قِيْلِهٖ کو مفعول مطلق بنا کر نصب اور دوسری طرح جر دیکر پڑھا ہے جسکی توجیہ پیشتر بیان ہو چکی اور شاذ طریقہ پر اسے عِلْمُ السَّاعَةِ " پر عطف کر کے رفع کے ساتھ بھی پڑھا ہے - قٓ - مشہور قرارت سکون کے ساتھ ہے - اور شاذ قرارت میں بوجہ مذکورہ بالا فتحہ وکسرہ بھی دیا گیا ہے - اَلْحُبُكِ " اسمیں سات قراتیں ہیں - حا اور با دونوں کا ضمہ ، دونوں کا کسرہ ، اور دونوں کا فتحہ - حا کو ضمہ اور با ساکن حا کو ضمہ اور با کو فتحہ اور حا کو کسرہ با ساکن اور حا کو کسرہ با کو ضمہ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ - ہر سہ حروف (ب - ف - اور ن) رفع - نصب - اور جر - کے ساتھ اسکی قرارت کیگئی ہے + وَحُوْرٌ عِيْنٌ كَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ حور - اور عین - دونوں لفظوں کے - جر اور رفع اور نصب کے ساتھ يُزَوَّجُوْنَ - فعل مضمر کی وجہ سے پڑھا ہے +

فائدہ بعض علما کا قول ہے کہ قرآن میں باوجود اسکے کہ منصوبات کی کثرت ہی - مگر کوئی مفعول معہ اسمیں نہیں آیا - میں کہتا ہوں کہ قرآن میں متعدد جگہیں ایسی ہیں جنکو مفعول معہ کی حیثیت سے اعراب دیا گیا ہے - انمیں سے ایک جو سب سے زاید مشہور ہے قولہ تعالیٰ فَاَجْمِعُوْٓا اَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ - ہے یعنی تم مع اپنے شریک لوگوں کے اپنے معاملہ کو جمع کر لو - اور اسبات کو علمار کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے + دوم قولہ تعالیٰ قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا - ہے الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں لکھتا ہے کہ یہ مفعول معہ ہے یعنی مع اَهْلِيْكُمْ " (اپنے گھر والوں سمیت) اور سوم قولہ تعالیٰ لَمْ يَكُنِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ وَالْمُشْرِكِيْنَ - کی بارہ میں الکرمانی کا قول ہے کہ " احتمال ہوتا ہے کہ قولہ تعالیٰ وَالْمُشْرِكِيْنَ " اَلَّذِيْنَ - یا اس واو سے جو کہ كَفَرُوْا میں ہے مفعول معہ واقع ہو -

بیالیسویں نوع وہ ضروری قواعد جنکی جاننے کی حاجت ایک مفسّر کو ہوتی ہے

قاعدہ ضمایر کے بیان میں۔ ابن الانباری نے قرآن میں واقع ہونے والی ضمیروں کی بابت دو جلدوں کی ایک مطول کتاب تحریر کر ڈالی ہے۔ ضمیر اصل اختصار کی وجہ سے وضع کیگئی ہے۔ اور بدیں وجہ قولہ تعالیٰ " اَعَدَّ اللّٰهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا " پچیس کلموں کے قایمقام ہے یعنی اگر ہر لفظ کو ظاہر کر دیا جاتا تو اس جملہ میں پورے پچیس کلمے ہوتے۔ پھر اسیطرح قولہ تعالیٰ قُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ " کے بارہ میں مکی نے کہا ہے کہ کتاب اللہ میں کوئی آیت ایسی نہیں جو اس آیت سے بڑھکر ضمیروں پر شامل ہو کیونکہ اسمیں پچیس ضمیریں ہیں اور یہی باعث ہے کہ جب تک کلام میں ضمیر متصل کا آنا دشوار نہیں ہوتا اُسوقت تک اُسے ترک کر کے ضمیر منفصل کیطرف عدول نہیں کیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ ضمیر کا وقوع ابتداے کلام میں ہو جیسے " اِيَّاكَ نَعْبُدُ " یا وہ اِلَّا کے بعد واقع ہو جیسے اَمَرَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ " کہ ان مقامات میں ضمیر متصل نہیں آسکتی تھی لہذا بمجبوری ضمیر منفصل لائی گئی +

ضمیر کا مرجع - یہ بھی ضروری ہے کہ ضمیر کا کوئی مرجع ہو جسکی جانب وہ پھرے۔ مرجع ضمیر سابق میں ملفوظ اور ایسا ہونا چاہیئے کہ ضمیر اسپر بالمطابقت دلالت کرتی ہو۔ جیسا کہ ان مثالوں میں ہے۔ وَنَادٰى نُوْحُ ۨ ابْنَهٗ۔ وَعَصٰٓى اٰدَمُ رَبَّهٗ۔ اِذَآ اَخْرَجَ يَدَهٗ لَمْ يَكَدْ يَرٰىهَا۔ یا ضمیر کی دلالت اس مرجع پر بالتضمن ہو۔ جیسے اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ۔ میں ہے کہ ضمیر اس عدل کیطرف راجع ہوتی ہے جو کہ اِعْدِلُوْا میں متضمن ہے اور قولہ تعالیٰ وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ۔ یعنی مقسوم (تقسیم کیگئی چیز) سے کیونکہ قسمت کا لفظ تضمناً مقسوم پر دلالت کر رہا ہے اور یا ضمیر کی دلالت مرجع پر التزامی ہو۔ مثلاً اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ " یعنی قرآن کو نازل کیا کیونکہ انزال (نازل کرنے) کا لفظ التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے اور قولہ تعالیٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاۗءٌ اِلَيْهِ " میں عُفِيَ کا لفظ ایک عافی (معاف کئے گئے) کو مستلزم (لازم لیتا) ہے جسکی طرف اِلَيْهِ کی ضمیر ہ پھر رہی ہے + یا یہ کہ ضمیر کا مرجع اس سے لفظاً (باعتبار لفظ) متاخر ہو گا۔ مگر رتبہ کے لحاظ سے اُسکو تقدم ہی حاصل رہیگا اور اس حالت میں ضمیر کی دلالت مرجع پر دلالت مطابقی ہو گی۔ جیسے کہ فَاَوْجَسَ فِيْ نَفْسِهٖ خِيْفَةً مُّوْسٰى ۔ وَلَا يُسْـَٔلُ عَنْ ذُنُوْبِهِمُ الْمُجْرِمُوْنَ۔ اور فَيَوْمَىِٕذٍ لَّا يُسْـَٔلُ عَنْ ذَنْۢبِهٖٓ اِنْسٌ وَّلَا جَاۗنٌّ۔ میں ہے

اور یا یہ کہ مرجع ضمیر سے رتبہ میں بھی متاخر ہوگا اور یہ بات ضمیر شان وقصہ نعم - بئس - اور تنازع
کے باب میں ہوگی یا یہ کہ ضمیر کا مرجع متاخر ہوگا اور ضمیر اس مرجع پر التزاماً دلالت کریگی - جیسے کہ فلو
لا اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ اور کَلَّا اِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِیَ - میں ہے کہ انہیں روح یا نفس کو جو کہ مرجع ہے
اس لئے مضمر بنایا ہے کہ حلقوم اور تراقی کے الفاظ اسپر التزاماً دلالت کرتے ہیں اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ
حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ میں شمس کو مضمر کیا گیا ہے کیونکہ اسپر حجاب کا لفظ التزاماً دلالت کرتا ہے - اور
گاہی سیاق عبارت مرجع پر دلالت کرتا ہے اور اسحالت میں وہ سننے والے شخص کی سمجھ پر اعتماد کرنیکے
باعث مضمر بنادیا جاتا ہے مثلاً قولہ کُلُّ مَنْ عَلَیْهَا فَانٍ" اور "مَا تَرَكَ عَلٰی ظَهْرِهَا" کہ انہیں ارض
(زمین) اور دنیا کا اضمار کیا گیا ہے - اور لا بویہ میں میّت کا لفظ جو مرجع ہے مضمر ہے اور پہلے اسکا
کوئی ذکر ہی نہیں آیا ہے اور کبھی ضمیر کی بازگشت مذکور لفظ پر بغیر اسکے معنی کے ہوا کرتی ہے وَمَا یُعَمَّرُ
مِنْ مُعَمَّرٍ وَّلَا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖ" یعنی دوسرے معمر کی عمر سے (کچھ کم نہیں کیا جاتا) اور کسی وقت ضمیر
کا عود اس چیز کے کسی حصہ پر ہوا کرتا ہی - جو کہ پہلے گذر چکی ہو جیسا کہ قولہ تعالیٰ یُوْصِیْكُمُ اللّٰهُ فِیْ
اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً" میں اور قولہ تعالیٰ وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ
بِرَدِّهِنَّ" میں قولہ تعالیٰ وَالْمُطَلَّقَاتُ" کے بعد ہے کہ یہ حکم تو انہی عورتوں کے لئے خاص ہے جن
سے طلاق کے بعد رجعت کیجا سکتی ہے مگر جو ضمیر اسپر عاید ہے وہ رجعی اور غیر رجعی دونوں طرح کی مطلقہ
عورتوں میں عام ہے اور گاہی ضمیر کا عود معنی پر ہی ہوا کرتا ہے جیسے کہ "کَلَالَۃ" میں خداوند کریم فرماتا
ہے فَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَیْنِ" حالانکہ پہلے کوئی ایسا تثنیہ کا لفظ آیا ہی نہیں جسپر کانتا کی ضمیر کا عود ہو سکے
اخفش اسکی وجہ یہ بتاتا ہے کہ کَلَالَۃ" کا لفظ ایک دو یا تین اور اس سے زائد (جمع) سب پر یکساں بولا
جاتا ہے لہذا اسکی طرف پھرنے والی ضمیر معنی کے احتمال سے اسی طرح مثنّی لائی گئی جسطرح کہ مَنْ کے معنی
پر محمول کر کے اسکی جانب جمع کی ضمیر عاید ہوا کرتی ہے اور کبھی ضمیر کا عود ایک شی کے لفظ پر ہوتا ہے
اور اس سے اس شی کی جنس مراد ہوتی ہے زمخشری کہتا ہے - اسکی مثال ہے اِنْ یَّكُنْ غَنِیًّا اَوْ
فَقِیْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰی بِهِمَا - یعنی فقیر اور غنی کی جنس سے کیونکہ فقیراً اور غنیاً کے الفاظ دونوں جنسوں
پر دلالت کرتے ہیں ورنہ اگر ضمیر کا مرجع متکلم کی طرف ہوتا تو وہ واحد لائی جاتی اور گاہی ذکر دو چیزوں کا
ہوتا ہے مگر ضمیر کا عود انہیں سے ایک ہی شی کی طرف ہوتا ہے جو بیشتر دوسری شی ہوا کرتی ہے - مثلاً
قولہ تعالیٰ وَاسْتَعِیْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِیْرَةٌ" کہ اسمیں ضمیر کا اعادہ صلاۃ کی طرف ہوا ہے
اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اس استعانت کیجانب جو استعینوا سے مفہوم ہو رہی ہے ضمیر کی بازگشت ہے اور
قولہ تعالیٰ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ" یعنی قمر کو کیونکہ چاند ہی کے
ذریعہ سے مہینوں کی شناخت ہوتی ہے اور قولہ تعالیٰ وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗۤ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْهُ" میں مراد تو

یہ ہے کہ خدا اور رسولؐ دونوں کو راضی کرو مگر ضمیر کو رسولؐ کے واسطے منفرد بنایا کیونکہ وہ بندوں کو خدا کی طرف بلانے والے اور رو در رو آن سے خطاب کرنے والے ہیں۔ اور اُنکی خوشنودی سے خدا کی خوشنودی لازم آتی ہے۔ اور کبھی ضمیر تثنیہ کی ہوتی مگر اُسکا مرجع دو مذکور چیزوں میں سے ایک ہی چیز ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ " يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ " حالانکہ موتی اور مونگے دونوں چیزیں ایک ہی شئی (سمندر) سے نکلا کرتی ہیں۔ پھر کا ہی کوئی ضمیر ایک شئی کے ساتھ متصل آتی ہے حالانکہ وہ اس شئی کے علاوہ دوسری شئی کے لئے ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ " یعنے آدم سے پیدا کیا۔ اور پھر فرماتا ہے۔ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً " چنانچہ یہ ضمیر اولاد آدم کے حق میں ہے۔ کیونکہ آدم نطفہ سے پیدا نہیں ہوئے تھے۔ میں کہتا ہوں یہی استخدام[1] کا باب ہے۔ اور اسی سے ہے قولہ تعالیٰ لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ " پھر فرمایا قَدْ سَأَلَهَا۔ یعنی دوسری چیزیں جو کہ سابق کے لفظ اشیاء سے مفہوم ہوتی ہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود اس شئے کے ملابس (مشکل) پر ہوا کرتا ہے۔ جسکے واسطے وہ ضمیر آئی ہے مثلاً إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا " یعنی اس شام کے دنکا دوپہر نہ کہ خود شام کا دوپہر کہ اُسکا دوپہر ہوتا ہی نہیں۔ اور کبھی ضمیر کا عود کسی ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے۔ جو مشاہد محسوس نہیں ہوتی حالانکہ اصل اس کے خلاف ہے (یعنی ضمیر کا عود مشاہد محسوس کیطرف ہونا چاہیئے) مثلاً قولہ تعالیٰ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " کہ اسمیں لہٗ کی ضمیر امر پر عاید ہے اور وہ گو اسوقت موجود نہیں مگر اس لئے کہ جب خدا کے علم میں اس چیز کا ہونا پہلے سے مقرر تھا تو گویا وہ بمنزلہ مشاہد موجود کے تھی۔

قاعدہ ضمیر کے عود کرنے کی اصل یہ ہے کہ وہ کسی سبب سے قریب تر ذکر کیگئی شئے کیطرف پھرے اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ " میں پہلے مفعول کو موخر کر دیا تاکہ اُسکے نزدیک ہونے کے باعث ضمیر اُسکی طرف عاید ہو سکے۔ مگر جس حالت میں کہ مرجع مضاف اور مضاف الیہ ہو (ترکیب اضافی) تو اصل یہ ہے کہ ضمیر کی بازگشت مضاف کی طرف ہوتی ہے اور اُسکا باعث یہ ہے۔ کہ مضاف ہی مسند الیہ ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ۔ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا۔ اور کبھی ضمیر کا عود مضاف الیہ کیطرف ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا " میں اظنہ کی ضمیر موسیٰ کیطرف پھرتی ہے۔ جو مضاف الیہ ہیں اور قولہ تعالیٰ أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ۔ میں اختلاف ہے کہ ضمیر کا مرجع کون ہے مضاف یا مضاف الیہ بعض لوگوں نے مضاف کو مرجع بنایا ہے اور کچھ لوگوں نے مضاف الیہ کو۔

قاعدہ۔ اصل یہ ہے کہ مرجع کے بارہ میں پراگندگی سے بچنے کے لئے ضمائر کا توافق ہونا چاہیئے۔ یعنی کئی ضمیریں جو ایک جملہ میں آئیں اُنکا مرجع ایک ہی ہونا ضروری ہے چنانچہ اسی لحاظ سے جبکہ بعض لوگوں

[1] متکلم ایک مشترک لفظ کہہ کر پھر دو لفظ اور بھی کہے جنمیں ایک لفظ سے مشترک لفظ کے ایک معنی اور دوسرے لفظ سے دوسرے معنی مراد ہوں ۱۲ مترجم

نے قولہ تعالیٰ " اَنِ اقْذِفِیْهِ فِی التَّابُوْتِ فَاقْذِفِیْهِ فِی الْیَمِّ " میں پہلی ضمیر کا موسیٰ اور دوسری ضمیر کا تابوت کیطرف راجع ہونا جائز قرار دیا تو زمخشری نے اُن لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ یہ تنافر ضمیر(وں کا باہم ایکدوسرے سے الگ ہونا اور ایک ہی مرجع کی طرف نہ پھرنا) اور قرآن کو اعجاز کی حد تعریف سے خارج بنانے والا امر ہے اور زمخشری نے کہا کہ تمام ضمیریں موسیٰ ہی کیطرف راجع ہیں ورنہ بعض ضمیروں کا موسیٰ کیطرف اور بعض کا تابوت کیطرف پھرنا باعثِ خرابی ہے کیونکہ اسطرح نظم میں تنافر ہونا پایا جاتا ہے۔ اور نظم کلام اعجاز قرآن کی جڑ ہے جسکی رعایت رکھنا مفسر کا سب سے بڑا فرض ہے۔ اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ " لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ " کے بارہ میں کہا ہے کہ اسمیں تمام ضمیریں اللہ تعالیٰ کیجانب پھرتی ہیں۔ اور اُسکو قوت دینے سے یہ مراد ہے کہ خدا کے دین اور اُسکے رسول کو قوت دو۔ اور جس شخص نے ضمائر میں تفریق کی ہے تو بیشک اُسنے بعید از فہم بات کہی ہے اور اسی اصل سے قولہ تعالیٰ وَلَا تَسْتَفْتِ فِیْهِمْ مِّنْهُمْ اَحَدًا کو خارج کیا گیا ہے کیونکہ اسمیں فیہم کی ضمیر اصحاب کہف کی طرف اور منہم کی ضمیر یہودیوں کیجانب راجع ہے۔ اسبات کو ثعلب اور مبرد نے کہا ہے اور ایسی ہی قولہ تعالیٰ اِلَّا تَنْصُرُوْهُ الآیۃ میں دو ضمیریں ہیں اور وہ سب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھرتی ہیں۔ مگر ایک عَلَیْهِ کی ضمیر کہ وہ آپ کے ساتھی کیجانب راجع ہے جیسا کہ سہیلی نے اکثر لوگوں سے اسبات کو نقل کیا ہے اور اسکی علت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل پر تو ہر وقت سکینہ موجود رہتا تھا اور اسی آیت میں جَعَلَ کی ضمیر خداوند کیجانب راجع ہے۔ اور کبھی ضمائر کو مابین تنافر سے بچنے کیواسطے اختلاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ " مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ " میں ضمیر کا مرجع اِثْنَیْ عَشَرَ ہے مگر پھر خداوند کریم نے ارشاد فرمایا فَلَا تَظْلِمُوْا فِیْهِنَّ ، اور اسمیں پہلی ضمیر کے خلاف جمع مونث کی ضمیر لایا کیونکہ یہ ضمیر اربعۃ کیطرف بازگشت کرتی ہے۔

ضمیر الفصل یہ بھی ضمیر ہے مرفوع کے صیغہ کے ساتھ آتی اور متکلم، مخاطب اور غائب۔ اور مفرد (واحد وغیرہ) ہونے میں اپنے ماقبل سے مطابق ہوا کرتی ہے اسکا وقوع صرف مبتدا یا ایسی چیز کے بعد ہوتا ہے جسکی اصل مبتدا ہو ا اور کہا گیا ہے کہ اُس خبر کے بعد بھی جو مبتدا بننے والی اور اسم ہو (اُسکا وقوع ہوتا ہے) مثلاً قولہ تعالیٰ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۔ وَاِنَّا لَنَحْنُ الصَّآفُّوْنَ ۔ كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْهِمْ ۔ تَجِدُوْهُ عِنْدَ اللّٰهِ هُوَ خَیْرًا ، اِنْ تَرَنِ اَنَا اَقَلَّ مِنْكَ مَالًا ۔ هٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِیْ هُنَّ اَطْهَرُ لَكُمْ اور اخفش نے ضمیر منفصل کا حال اور ذی الحال کے مابین واقع ہونا بھی جائز قرار دیا ہے اور اسکی تمثیل میں قولہ تعالیٰ هُنَّ اَطْهَرَ " نصب کی ساتھ روایت کیا ہے۔ جرجانی اُسکا وقوع فعل مضارع کے قبل روا رکھتا اور اسکی مثال قولہ تعالیٰ هُوَ یُبْدِئُ وَیُعِیْدُ " سے دیتا ہے اور ابو البقاء نے اسی قسم کی مثال قولہ تعالیٰ ۔ وَمَكْرُ اُولٰٓئِكَ هُوَ یَبُوْرُ " کو بھی بتایا ہے۔ ضمیر منفصل کے لئے اعراب کا کوئی محل نہیں ہوتا اور اسکے تین فائدے ہیں (۱) اسبات کی خبر دینا کہ اسکا مابعد خبر ہے نہ کہ تابع (بدل یا صفت وغیرہ) (۲) تاکید

اور اسی وجہ سے کوفیوں نے اُسکا نام دعامۃ قرار دیا ہے کیونکہ اسکے ساتھ کلام کی ویسی ہی تقویت ہوتی ہے جسطرح ستون سے سقف کی پائیداری متصور ہوا کرتی ہے اور اسی اصول پر بعض لوگوں نے یہ قاعدہ بنا دیا ہے کہ ضمیر منفصل اور ضمیر متصل کے مابین اکٹھائی نہیں کیجا سکتی چنانچہ "زید نفسہ ھو الفاضل" کبھی نہ کہا جائے گا (۳) اختصاص (خاص بنا دینے) کا فایدہ دیتی ہے۔ زمخشری نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "اُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" میں تینوں فایدے ایکساتھ موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے اِس ضمیر منفصل کا یہ فایدہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کے خبر ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔ اور اُسکو صفت نہیں ٹھہراتی۔ دوم یہ توکید کا فایدہ دیتی ہے اور تیسرے اسبات کا ایجاب کر رہی ہے کہ مسند کا فائدہ خاص مسندالیہ ہی کے لئے ثابت ہے نہ کہ اُسکے سوا کسی اور شئی کے لئے +

ضمیر شان وقصہ اسکو ضمیر مجہول بھی کہتے ہیں۔ کتاب مغنی میں آیا ہے کہ یہ ضمیر پانچ وجوہ سے قیاس کے مخالف ہے اول یہ لازمی طور پر اپنے مابعد کیطرف عائد ہوا کرتی ہے۔ اِس لئے کہ جو اِس کی تفسیر کرنے والا ہوتا ہے اُسکا کل یا جزو کچھ بھی اُس پر مقدم ہونا جائز نہیں ہوتا۔ **دوم** یہ کہ اُسکا مفسر جملہ ہی ہوتا ہے کوئی اور شئی نہیں ہوتا۔ **سوم** یہ کہ اُسکے بعد کوئی تابع نہیں آتا چنانچہ نہ اُسکی تاکید ہوتی ہے نہ اسپر عطف کیا جاتا ہے اور نہ اُس سے بدل ڈالا جاتا ہے۔ **چہارم** یہ کہ اُسمیں ابتدا یا اُسکے ناسخ کے سوا اور کوئی چیز عمل ہی نہیں کرتی۔ اور پنجم یہ کہ وہ اِفراد (مفرد ہونے) کو لازم لیا کرتی ہے۔ اسکی مثال ہے قولہ تعالی۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ۔ فَاِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ اَبْصَارُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا، فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ۔ اور اِسکا فایدہ یہ ہے کہ یہ مُخبر عنہ (مسندالیہ) کی تعظیم اور بڑائی پر دلالت کرتی ہے یوں کہ پہلے اُسکا ذکر مبہم طریقہ سے کر کے پھر اُسکی تشریح کی جائے +

تنبیہ ابن ھشام کہتا ہے جہاں تک ضمیر کا احتمال ضمیر شان کے علاوہ کسی اور ضمیر پر ہو سکے اُسوقت تک کبھی اسکو ضمیر شان پر محمول نہ کرنا چاہیئے اور اِسی وجہ سے قولہ تعالی اِنَّهُ يَرَاكُمْ۔ کے بارہ میں زمخشری کا یہ قول کہ "اِنَّ کا اسم ضمیر شان ہے" کمزور قرار دیا گیا اور بہتر یہ ہے کہ اِس ضمیر کو (جو کہ قولہ تعالی: اِنَّهُ يَرَاكُمْ۔ میں ہے) ضمیر شیطان کہا جائے کہ اسکی تائید "وَقَبِيْلُهُ" کے بالنصب پڑھنے سے ہو رہی ہے اور ضمیر شان کا عطف اُسپر (منصوب پر) نہیں ہوتا +

قاعدہ غالباً ذوی العقول کی جمع پر ضمیر بصیغہ جمع ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے۔ خواہ وہ جمع قلت کی لئے ہو یا کثرت کیواسطے مثلاً "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ" وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ" اور قولہ تعالیٰ اَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ" میں بیشک ضمیر مفرد (واحد) آئی ہے کیونکہ خداوند کریم نے یہاں پر مطہرات نہیں فرمایا۔ مگر ذوی العقول کی جمع کی بارہ میں غالباً یہ حالت ہوتی ہے کہ جمع کثرت ہو تو اُسکے لئے ضمیر مفرد اور جمع قلت ہو تو اُسکے واسطے ضمیر جمع لائی جاتی ہے اور قولہ تعالی اِنَّ عِدَّۃَ

الشُّهُورِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا - تا قولہ تعالیٰ "مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" میں اِن دونوں طرحکی ضمیر کا اجتماع ہو گیا ہے کہ شہور جو کہ جمع کثرت ہے۔ اُس پر مِنْهَا کی ضمیر صیغۂ واحد کے ساتھ عائد کی گئی ہے اور پھر فرمایا "فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ" اور اس ضمیر جمع کا اعادہ "أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ" پر کیا جو کہ جمع قلت ہے ۔ فرآنے اِس قاعدہ کا ایک نہایت عمدہ رازبیان کیا ہے جو یہ ہے۔ چونکہ جمع کثرت جو کہ دس یا اس سے زاید تعداد کو ظاہر کرنے کے لئے آتی ہے اسکا ممیز واحد (ایک ہی) تھا اُسواسطے اس کے لیے واحد کی ضمیر لائی گئی اور جمع قلت جسکا اطلاق دس یا اس سے کم تعداد کے لئے ہوتا ہے اُسکا ممیز جمع تھا اسواسطے اُسکی ضمیر جمع لائی گئی ۔

قاعدہ جبوقت کہ ضمیر وںمیں لفظ اور معنی دونوں باتوں کی رعایتیں اکٹھا ہو جائیں اسوقت لفظی مراعات سے ابتدا کرنی چاہیئے ۔ کیونکہ قرآن میں یہی روش آئی ہے اللہ پاک فرماتا ہے ۔ "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ" پھر فرماتا ہے "وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ" دیکھو پہلے لفظ کے اعتبار سے ضمیر مفرد کی وارد کی اور پھر معنی کے لحاظ سے ضمیر کو بصیغۂ جمع ارشاد کیا ۔ ایسی ہی "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ - إلی - وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ" اور "وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا" میں بھی ہے ۔ شیخ علم الدین عراقی کہتا ہے ۔ قرآن میں معنی پر محمول کر کے صرف ایک ہی موضع میں ابتدا کیگئی ہے ورنہ اور کہیں ایسا نہیں ہوا ۔ وہ جگہ قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا" ہے کہ اس میں خَالِصَةٌ کو معنی پر محمول کر کے پہلے مونث کے صیغہ میں وارد کیا اور پھر لفظی رعایت کر کے "وَمُحَرَّمٌ" کہا ۔ ابن حاجب اپنی امالی میں بیان کرتا ہے "اگر ضمیر کا حمل پہلے لفظ پر کیا جائے تو جائز ہے کہ اُسکے بعد معنی پر بھی اُسے محمول کر لیں ۔ مگر جبکہ پہلے وہ معنی پر محمول کر لی گئی ہو تو اُسوقت پھر اُسے لفظ پر محمول کرنا ضعیف امر ہے کیونکہ معنی بہ نسبت لفظ کے زیادہ قوت رکھتے ہیں اسواسطے کمزور شئی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی شئی کیجانب رجوع لانے میں کوئی خرابی نہیں لیکن معنی کا اعتبار کرنے کے بعد قوی سے ضعیف (لفظ) کیطرف رجوع کرنا ٹھیک نہیں اور ابن جنی کتاب المحتسب میں بیان کرتا ہے ۔ جبکہ لفظ کیطرف سے ہٹ کر ضمیر کا رجوع معنی کیجانب ہو جائے تو یہ جائز ہے کہ اس ضمیر کو لفظ کیطرف بھی عائد کریں اور اسکی مثال یہ دی ہے ۔ قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ - وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ" اور اسکے بعد پھر خداوند ارشاد فرماتا ہے "حَتَّى إِذَا جَاءَنَا" دیکھو اس آیت میں ضمیر کا رجوع لفظ سے ہٹ کر معنی کیطرف ہو جانے کے بعد پھر لفظ کیطرف بھی ہوا ہے اور محمود بن حمزہ نے اپنی کتاب العجائب میں کہا ہے بعض نحوی لوگ اسطرف گئے ہیں کہ ضمیر کا رجوع معنی پر محمول ہو جانیکے بعد لفظ پر محمول نکرنا چاہیئے ۔ لیکن قرآن میں اسکی خلاف آیا ہے ۔ اللہ پاک فرماتا ہے ۔ "خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللّٰهُ لَهُ رِزْقًا" دیکھ پہلے ضمیر کا مرجع

معنی کے لحاظ سے صیغۂ جمع کے ساتھ لایا گیا اور پھر باعتبار لفظ "لہ" صیغۂ واحد کے ساتھ) ابن خالویہ اپنی کتاب میں بیان کرتا ہے و مَنْ یا اسی کے ایسے الفاظ میں یہ بات کچھ قاعدہ میں داخل نہیں ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ سے معنی کیجانب، واحد سے جمع کیطرف۔ اور مذکر سے مونث کی سمت ہو اور اسکی مثالیں یہ ہیں۔ وَمَنْ يَّقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتَعْمَلْ صَالِحًا "مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ" تا قولہ تعالیٰ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ" چنانچہ اس بات پر تمام نحوی لوگوں نے اجماع کیا ہے۔ ابن خالویہ کہتا ہے اور کلام عرب اور عربیت میں بجز ایک موضع کے اور کہیں بھی ضمیر کا رجوع معنی سے ہٹ کر لفظ کیطرف نہیں ہوا ہے اس ایک مثال کو ابن مجاهد نے بیان کیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ وَمَنْ يُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُّدْخِلْهُ جَنّٰتٍ" ہے کہ اسمیں يُؤْمِنْ۔ يَعْمَلْ۔ اور يُدْخِلْهُ" میں ضمیر واحد لائی گئی ہے پھر اسکے بعد قولہ تعالیٰ خَالِدِيْنَ" میں اسکو صیغۂ جمع کے ساتھ وارد کیا ہے اور ازاں بعد اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا" میں پھر ضمیر کو صیغۂ واحد کے ساتھ وارد کیا ہے یعنی جمع کے بعد اسکو وحدت کیطرف راجع کیا ہے۔

قاعدہ تذکیر و تانیث ۔ تانیث کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) غیر حقیقی۔ مونث حقیقی کے فعل سے غالباً یعنی (بیشتر) تاء تانیث کو حذف نہیں کیا جاتا مگر اس صورت میں جبکہ کوئی فصل (علیحدگی) واقع ہو اور جسقدر یہ فصل زیادہ کثیر ہو گا اسیقدر حذف کرنا اچھا ہو گا۔ مونث حقیقی کے ساتھ تاء تانیث کا ثابت رکھنا بہتر ہے۔ تاوقتیکہ وہ صیغۂ جمع نہو اور غیر حقیقی میں فصل کے ساتھ علامت تانیث کا حذف کرنا احسن ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ۔ قَدْ كَانَ لَكُمْ اٰيَةٌ" میں ہے۔ پھر اگر فصل زیادہ ہو تو علامت تانیث کا حذف کرنا بھی زیادہ اچھا ہوتا جائیگا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ وَاَخَذَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ" اور اسحالت میں اسکا ثابت رکھنا بھی مناسب ہے مثلاً قولہ تعالیٰ وَاَخَذَتِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ" چنانچہ یہ دونوں طریقے سورہ هود میں جمع ہو گئے ہیں (یعنی حذف اور اثبات علامت تانیث) اور بعض لوگوں نے حذف کو ترجیح دینے کیطرف اشارہ کیا ہے اور اسبات پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ خداوند کریم نے جسجگہ دونوں باتوں کو جمع کیا ہے وہاں حذف کی مثال کو اثبات کی مثال پر مقدم فرمایا ہے اور اس تقدیم سے اسکی ترجیح نکلتی ہے۔ اور جس مقام پر فعل مونث کا اسناد اس کے ظاہر (اسم ظاہر) کیطرف ہو وہاں فصل نہونیکی حالتمیں بھی علامت تانیث کا حذف کر دینا جائز ہے۔ مگر جبکہ اُسکا اسناد ضمیر مونث کیجانب ہو تو فعل سے علامت تانیث کا حذف کرنا ممتنع ہے اور جس جگہ ایسے مبتدا اور خبر کہ ہیں جنمیں سے ایک مذکر اور دوسرا مونث ہے کوئی ضمیر یا اسم اشارہ واقع ہو تو اس موقع پر ضمیر اور اشارہ کی تذکیر اور تانیث دونوں باتیں جائز ہوں گی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ هٰذَا رَحْمَةٌ مِّنْ رَّبِّيْ" میں اسم اشارہ مذکر لایا گیا۔ باوجودیکہ خبر مونث ہے۔ لیکن مبتدا مذکر مقدم تھا اسواسطے اسم اشارہ کو مذکر وارد کیا اور قولہ تعالیٰ فَذٰنِكَ بُرْهَانٰنِ مِنْ رَّبِّكَ میں دونوں مشارالیہ ید اور عصیٰ کو باوجود اسکے کہ وہ مونث ہیں مذکر وارد کیا۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ۔ بُرْهَانَانِ اسکی خبر مذکر تھی۔ اسماء اجناس ہیں انکو جنس ہونے پر محمول کر کے

مذکر اور جماعت پر محمول کرنے کے لحاظ سے اُنکی تانیث جائز ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ اَعۡجَازُ نَخۡلٍ خَاوِیَۃٍ۔ اَعۡجَازُ نَخۡلٍ مُّنۡقَعِرٍ۔ اِنَّ الۡبَقَرَ تَشَابَہَ عَلَیۡنَا۔ (اور اسکی قراءت تشابہت بھی کیگئی ہے) اَلسَّمَآءُ مُنۡفَطِرٌۢ بِہٖ۔ اِذَا السَّمَآءُ انۡفَطَرَتۡ۔ اور بعض لوگوں نے اسی قسم سے قولہ تعالیٰ جَآءَتۡہَا رِیۡحٌ عَاصِفٌ۔ اور۔ وَلِسُلَیۡمٰنَ الرِّیۡحَ عَاصِفَۃً۔ کو بھی قرار دیا ہے اور سوال کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ فَمِنۡہُمۡ مَّنۡ ہَدَی اللّٰہُ وَمِنۡہُمۡ مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَیۡہِ الضَّلٰلَۃُ ، اور قولہ تعالیٰ ، فَرِیۡقًا ہَدٰی وَفَرِیۡقًا حَقَّ عَلَیۡہِمُ الضَّلٰلَۃُ کے مابین فرق کیا ہے اسکا جواب یوں دیا گیا ہے کہ انہیں دو وجہ فرق کی ہیں۔ ایک وجہ لفظی ہے اور وہ دوسری آیت میں حروف فاصل کی کثرت ہی اور بیچ میں رکاوٹ ڈالنے والی باتوں کی کثرت حذف کی زیادتی کی باعث ہی۔ اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہی کہ قولہ تعالیٰ۔ مَنۡ حَقَّتۡ میں لفظ مَنۡ کا رجوع جماعت کیطرف ہی۔ جو کہ لفظاً مونث ہی۔ بدلیل۔ وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِیۡ کُلِّ اُمَّۃٍ رَّسُوۡلًا۔ پھر اسکے بعد فرمایا۔ وَمِنۡہُمۡ مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَیۡہِمُ الضَّلٰلَۃُ۔ یعنی انہی قوموں میں ہی بعض قومیں اسی ہیں (جنپر گمراہی کا ثبوت ہوا) اور اگر خداوند کریم (بجائے حقت کی) ضَلَّتۡ ارشاد فرماتا تو ضرور تھا کہ تاء تانیث متعین ہو جاتی اور دونوں کلام ایک ہی ہیں۔ پس جبکہ اُن کے معنی بھی واحد ہوتے تو تاء تانیث کا ثابت رکھنا اُسکے ترک کرنے کی نسبت سے اچھا ہوتا کیونکہ اسحالت میں وہ اسی شئی میں ثابت ہوتی جسکی معنی میں وہ آیا کرتی ہے (یعنی مونث میں) اور فَرِیۡقًا ہَدٰی۔ الآیۃ میں فریق کو مذکر لایا جاتا ہے اسواسطے اگر فَرِیۡقٌ ضَلُّوۡا ، کہا جاتا تو وہ بغیر تاء تانیث کی آتا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ حَقَّ عَلَیۡہِمُ الضَّلٰلَۃُ ، اسی پہلے جملہ کی معنی میں ہی۔ لہذا وہ بغیر تاء تانیث کی لایا گیا۔ اور یہ اہل عرب کی اُسلوب بیان میں سے ایک اچھا ڈھنگ ہی۔ کہ اُن کے لغت کے قاعدہ میں جو حکم ایک لفظ کے لئے واجب ہوا کرتا ہے۔ جبکہ وہی لفظ ایسے کلمہ کے مرتبہ میں آئے جسکو وہ حکم واجب نہیں ہوتا تو اُسوقت بھی اُس لفظ کو وہ حکم نہیں دیا کرتے۔

قاعدہ تعریف اور تنکیر (معرفہ اور نکرہ کی ضوابط) معرفہ اور نکرہ میں سے ہر ایک کے لئے کوئی ایسی خصوصیت احکام حاصل ہی۔ جو انمیں سے دوسرے کو سزاوار نہیں ہوتی۔ تنکیر کے کئی اسباب ہیں (۱) وحدت کا ارادہ مثلاً۔ وَجَآءَ رَجُلٌ مِّنۡ اَقۡصَا الۡمَدِیۡنَۃِ یَسۡعٰی۔ یعنے ایک آدمی (رجل واحد) اور ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلًا رَّجُلًا فِیۡہِ شُرَکَآءُ مُتَشٰکِسُوۡنَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ۔ (۲) نوع کا ارادہ مثلاً ہٰذَا ذِکۡرٌ۔ یعنی نوع من الذکر (ذکر کی ایک نوع ہے) وَعَلٰۤی اَبۡصَارِہِمۡ غِشَاوَۃٌ۔ یعنی نوع غریب من الغشاوۃ لا یتعارفہ الناس بحیث غطی مالا یغطیہ شیٔ من الغشاوات۔ (ایک عجیب طرح کا پردہ (ڈھانکہ یا جالا) ہے۔ جسکو لوگ پہچانتے بھی نہیں اور وہ سطرح آنکھ کو بند کر لیتا ہے کہ ہر قسم کے جالوں میں سی کوئی بھی اسطرح آنکھ کو ڈھانپ نہیں سکتا۔ وَلَتَجِدَنَّہُمۡ اَحۡرَصَ عَلٰی حَیٰوۃٍ۔ یعنی ایک طرح کی زندگی پر (وہ لوگ سخت حریص ہیں) اور وہ آئندہ زمانہ میں درازی عمر کی خواہش ہی کیونکہ ماضی اور حال کے زمانوں میں از دیاد عمر کی حرص درست نہیں ہو سکتی۔ اور قولہ تعالیٰ وَاللّٰہُ خَلَقَ کُلَّ دَآبَّۃٍ مِّنۡ مَّآءٍ۔ میں جو تنوین تنکیر ہے اُس میں نوعیت وحدت دونوں معنی ایک ساتھہ ہی مفہوم ہو سکتے ہیں یعنی (خدا نے) چوپاؤں کی انواع

میں سے ہر ایک نوع کو پانے کی انواع میں سے ایک نوع کے ذریعہ سے پیدا کیا اور چوپاؤں کو افراد سے ہر ایک فرد کو نطفوں کے افراد کے ایک فرد سے پیدا کیا۔ (۳) تعظیم کا ارادہ اس معنی میں کہ وہ شئی جسکی نسبت کہا جاتا ہے۔ یقین اور تعریف کی حد سے بڑھی ہوئی (خارج) ہے یعنی اُسکی عظمت کا اندازہ یا اُسکی تعریف کر سکنا محال ہے مثلاً فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ یعنی بحرب ای حرب، (لڑائی کے لئے اور کیسی لڑائی کے لئے جسکا بیان نہیں ہو سکتا) وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ۔ سَلَامٌ عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ۔ اِنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ۔ (۴) تکثیر زیادتی عیاں کرنے کے ارادہ سے۔ مثلاً اَئِنَّ لَنَا لَاَجْرًا۔ یعنی وافر (بہت سا انعام) اور قولہ تعالیٰ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ۔ ایک ساتھ دونوں وجوہ تعظیم اور تکثیر کا احتمال رکھتا ہے یعنی بڑے بڑے رسول جن کی تعداد کثیر تھی وہ بھی جھٹلائے گئے (۵) تحقیر اس معنی میں کہ اس شخص کی شان اس حد تک گر گئی ہے جسکی وجہ سے اسکا معروف ہونا غیر ممکن ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ، وَاِنْ نَّظُنُّ اِلَّا ظَنًّا، یعنی ایسا حقیر ظن (گمان) جسکی کوئی ہستی نہیں شمار ہوئی ورنہ وہ اسکی پیروی کرتے کیونکہ اُنکا یہی چلن ہے کہ وہ ظن کی پیروی کریں اور اسکی دلیل ہے قولہ تعالیٰ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ۔ اور قولہ تعالیٰ مِنْ اَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهٗ۔ بھی اسی وجہ کی مثال ہے یعنی اس (انسان) کو ایک حقیر شے اور ناچیز شئے سے پیدا کیا اور پھر اسی شئی کو اپنے قول "مِنْ نُّطْفَةٍ" سے بیان بھی کر دیا۔ اور (۶) تقلیل (کمی ظاہر کرنا) ہے مثلاً وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّٰهِ اَكْبَرُ، یعنی خدا کی رضامندی بھی جنتوں سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ رضائے خداوندی ہی ہر ایک سعادت کی بنیاد ہے قَلِيْلٌ مِنْكَ يَكْفِيْنِيْ وَلٰكِنْ قَلِيْلُكَ لَا يُقَالُ لَهٗ قَلِيْلٌ۔ تیری تھوڑی ہی سی عنایت میرے لئے کافی ہے لیکن تیری تھوڑی عنایت کو بھی تھوڑا نہیں کہا جا سکتا اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ سُبْحٰنَ الَّذِيْ اَسْرٰى بِعَبْدِهٖ لَيْلًا۔ کی تنوین کو اسی وجہ سے قرار دیا ہے یعنی اُسنے اس کے معنی لیلاً قلیلاً، تھوڑی سی رات بتائے ہیں اور پھر اس پر آشنا حاشیہ چڑھایا ہے کہ تقلیل کے معنی تو جنس کو اسکے کثیر افراد میں سے ایک فرد کی جانب پھیر دیا ہے نہ یہ کہ کسی ایک ہی فرد کو ناقص کر کے اس کے کسی جزء پر قاصر کر دیا ہے اور کتاب عروس الافراح میں اسکا جواب یوں دیا گیا ہے "ہم نہیں مانتے کہ لیل کے حقیقی معنی اسکا ساری رات پر اطلاق ہوتا ہے بلکہ رات کا ہر ایک حصہ (اس کے بکثرت اجزاء میں سے) رات ہی کہلاتا ہے۔ اور سکاکی نے اسبات کو بھی اسباب تنکیر میں سے شمار کیا ہے کہ اس تنکیر کی حقیقت سے بجز اسی مطلوب شئے کے اور کوئی بات سمجھ میں نہ آئے۔ چنانچہ اس نے اسکی یہ صورت قرار دی ہے۔ کہ ایک امر معلوم سے تجاہل کیا جائے اور دانستہ شخص کو انجان بنائے جائے۔ مثلاً تم کہو۔ هَلْ لَكُمْ فِيْ حَيَوَانٍ عَلٰى صُوْرَةِ اِنْسَانٍ يَقُوْلُ كَذَا؟ اور اسی اصول کی بنیاد پر خداوند کریم نے کفار سے تجاہل عارفانہ کے طریقہ پر خطاب کیا ہے هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلٰى رَجُلٍ يُّنَبِّئُكُمْ۔ گویا کہ وہ لوگ اسکو (رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام) جانتے ہی تھے۔ اور سکاکی کے علاوہ کسی دوسرے شخص نے تنکیر کے اسباب میں عدم کے دقعہ کو بھی شمار کیا ہے۔ بایں طور کہ وہ نفی کے سیاق میں ہو مثلاً لَا رَيْبَ فِيْهِ۔ فَلَا رَفَثَ؟ یا شرط کے سیاق میں وارد ہو مثلاً وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ؟ یا امتنان (احسان جتانے) کے سیاق میں پڑے۔ جیسے وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا؟+

اور تعریف (معرفہ کرنے) کے بھی کئی اسباب ہوتے ہیں (۱) ضمیر لانے کے ساتھ اسلئے کہ اسکا مقام تکلم یا خطاب یا غیبت کا مقام ہوتا ہے (۲) علمیت کے ساتھ تاکہ اسکو ابتداءً ہی ایسے اسم کے ساتھ جو اس کے لئے مخصوص ہے بعینہ سامع کے ذہن میں حاضر کرسکیں۔ مثلاً "قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ" "مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ" یا تعظیم یا اہانت کے لئے اور یہ اس موقع پر ہوتا ہے جہاں اسکا علم ان باتوں کا مقتضی ہو۔ چنانچہ تعظیم کی مثال یعقوب علیہ السلام کا انکے لقب اسرائیل کے ساتھ ذکر کرنا ہے جسکی وجہ اس لفظ میں مدح و تعظیم کا پایا جانا ہے۔ یوں کہ وہ خدا کے برگزیدہ یا سِرِّیُّ اللّٰہ تھے اور سِرِّیُّ اللّٰہ کے معنی القاب کی نوع میں آگے چلکر بیان ہوں گے۔ اور اہانت کی مثال قولہ تعالٰی تَبَّتْ يَدَاۤ اَبِیْ لَهَبٍ ہے۔ اور اسمیں ایک دوسرا نکتہ بھی ہے۔ جو یہ ہے کہ اس (اَبِیْ لَهَب) کے ساتھ اس شخص کے جہنمی ہونے کا کنایہ بھی نکلتا ہے (۳) اشارہ کے ساتھ تاکہ معرّف کو از روئے حس کے سامع کے ذہن میں حاضر بنا کر پوری طرح ممیز کردیا جائے۔ جیسے۔ هٰذَا خَلْقُ اللّٰهِ فَاَرُوْنِیْ مَاذَا خَلَقَ الَّذِیْنَ مِنْ دُوْنِهٖ؟ اور اس سے یہ بھی مقصود ہوتا ہے کہ سامع کی غباوت (کند ذہن ہونے) کی تعریض[1] کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ حسّی اشارہ کے شے کی تمیز نہیں کرسکتا اور یہ بات بھی مندرجہ فوق آیت سے نمایاں ہوتی ہے اور تعریف بالاشارہ کا مدعا مشار الیہ کے نزدیک اور دور ہونے کی حالت کا بیان بھی ہوتا ہے۔ اسلئے حالت قرب کا اظہار کرنے کے واسطے هٰذَا کو لاتے ہیں اور حالت دوری نمایاں کرنے کے واسطے ذٰلِكَ اور اُولٰٓئِكَ سے اشارہ کیا کرتے ہیں۔ پھر قرب کے ساتھ اسکی تحقیر کا قصد بھی کیا جاتا ہے مثلاً کفار کا قول اَهٰذَا الَّذِیْ یَذْكُرُ اٰلِهَتَكُمْ اَهٰذَا الَّذِیْ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا۔ مَاذَاۤ اَرَادَ اللّٰهُ بِهٰذَا مَثَلًا؟ یا جیسے اللہ پاک کا ارشاد "وَمَا هٰذِهِ الْحَیٰوةُ الدُّنْیَاۤ اِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌ؟" اور اشارہ بعید سے اسکی تعظیم بھی مقصود ہوا کرتی ہے۔ مثلاً۔ ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَیْبَ فِیْهِ؟ اسکے درجہ کی دوری کیطرف جاتے ہوئے۔ اور تعریف بالاشارہ کا یہ مطلب بھی ہوتا ہے کہ مشار الیہ کو اشارہ سے قبل چند اوصاف کے بعد ذکر کرنے کے ساتھ اسبات پر آگاہ بنایا جائے کہ وہ مشار الیہ ان اوصاف کی وجہ سے اپنے بعد آنے والی چیز کا سزاوار ہوتا ہے۔ مثلاً اُولٰٓئِكَ عَلٰی هُدًی مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ؟ (۴) موصولیت کے ساتھ تعریف کرنا جسکی یہ وجہ ہے کہ معرف کا ذکر اسکے خاص نام کے ساتھ برا تصور کیا جاتا ہے اور یہ بات یا تو اسکی پردہ داری کی غرض سے ہوتی ہے یا اسکی توہین کے خیال سے اور ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے ایسی صورت میں وہ معرف اپنے اس فعل یا قول کے ساتھ جو اس سے صادر ہوا ہے موصول بنا کر اَلَّذِیْ یا اَلَّتِیْ کے مثل دوسرے اسماء موصولہ کے ساتھ وارد کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالٰی۔ وَالَّذِیْ قَالَ لِوَالِدَیْهِ اُفٍّ لَّكُمَاۤ؟ اور وَرَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا؟ اور کبھی یہ تعریف بالموصول عمومیت مراد لینے کے باعث ہوا کرتی ہے اسکی مثال ہے قولہ تعالٰی۔ اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا

[1] ایک لفظ کا اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے کے ساتھ ہی اس سے کسی ایسی شے کی طرف بھی سیاق کلام میں اشارہ کر جانا جسکے لئے وہ لفظ وضع ہی نہیں ہوا ہے ۱۲

اور وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا - اور - اِنَّ الَّذِيْنَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ ٭ یا اختصار کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ لَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ آذَوْا مُوْسٰى فَبَرَّاَهُ اللّٰهُ مِمَّا قَالُوْا٭ یعنی خداوندکریم نے موسیٰ علیہ السلام کو بعض بنی اسرائیل کے اس قول سے بری کر دیا کہ وہ لوگ انکو آدر ٭ (جسکے بیضے پھول گئے ہوں اسکو آدر کہتے ہیں) کہتے تھے اور اسمیں اختصار یوں مقصود ہوا کہ تمام بنی اسرائیل نے ایسی بات کہی نہ تھی۔ لہٰذا عموم کی حاجت ثابت نہیں ہوئی اور چند لوگ جو ایسی بری بات کہتے تھے انکے الگ الگ نام گنانے میں طوالت ہوتی۔ اسواسطے یہاں تعریف بالموصول بغرض اختصار کر دی گئی ٭ (۵) معرّف بالف ولام عہود خارجی۔ یا ذہنی یا حضوری کیطرف اشارہ کرنے کے واسطے۔ حقیقتاً۔ یا مجازاً استغراق کیواسطے اور یا الف ولام کے ساتھ ماہیت کی تعریف مطلوب ہوتی ہے اور ان سبکی مثالیں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکی ہیں ٭ (دیکھو اکتالیسویں نوع بیان حروف اَلْ مترجم عفی عنہ) اور (۶) بالاضافہ یہ اسوجہ سے ہوتی ہے کہ اضافت تعریف کا سب سے بڑھکر طریقہ ہے اور اس سے مضاف کی تعظیم بھی ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ اِنَّ عِبَادِيْ لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ - اور وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ٭ دونوں آیتوں میں برگزیدہ بندے مراد ہیں جیساکہ ابن عباس رضہ وغیرہ نے کہا ہے اور تعریف بالاضافت عموم کے قصد کیلئے بھی آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ۔ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ٭ یعنی خدای تعالیٰ کے ہر ایک حکم سے (جو لوگ مخالفت کرتے ہیں وہ ڈریں)٭

فائدہ! قولہ تعالیٰ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ - اَللّٰهُ الصَّمَدُ ٥ میں اَحَدٌ کے نکرہ اور اَلصَّمَدُ کے معرفہ لانے کی حکمت دریافت کی گئی اور مینے اُسکے جواب میں ایک مستقل تالیف فتاوی میں لکھی جسکا ماحصل یہ ہے کہ اسبارہ میں کئی جواب دیئے جا سکتے ہیں وہ وہ حسب ذیل ہیں اَحَدٌ کی تنکیر اس غرض سے کیگئی کہ اُسکی تعظیم اور یہ اشارہ کرنا مقصود تھا کہ اَحَدٌ کا مدلول جوکہ خدا کی ذات مقدسہ ہے اُسکی تعریف کرسکنا اور اسے احاطہ کرلینا غیر ممکن ہے ٭ (۲) اَحَدٌ پر ویسے ہی الف لام کا داخل کرنا غیر جائز ہے۔ جسطرح غیر کُل اور بعض پر الف لام آنا جائز نہیں، مگر یہ نادرست ہے کیونکہ اُسکی ایک شاذ قرارت "قُلْ هُوَ اللّٰهُ الْاَحَدُ اللّٰهُ الصَّمَدُ" بھی آئی ہے۔ اس قرارت کو ابو حاتم نے کتاب الزینت میں جعفر بن محمد کے واسطہ سے بیان کیا ہے اور (۳) میرے خیال میں جو بات آئی وہ یہ ہے کہ هُوَ مبتدا اور اَللّٰهُ خبر۔ پھر یہ دونوں معرفہ ہیں اسواسطے انہوں نے حصر کا اقتضا کیا اور اسی وجہ سے اَللّٰهُ الصَّمَدُ میں بھی دونوں جزء معرفہ بنا دیئے گئے تاکہ وہ حصر کا فائدہ دیں اور جملہ ثانی جملہ اولیٰ سے مطابق ہوجائے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر پہلے جملہ میں اَحَدٌ کو کیوں معرفہ نہیں کیا۔ تو اسکی یہ وجہ ہے کہ اس جملہ میں بغیر اسکی مدد کے حصر کا فائدہ حاصل ہوگیا تھا۔ اسواسطے اسکو اپنی اصل تنکیر پر لائے اور اسکو خبر ثانی قرار دیا یا یہ کہ اسم اللّٰہ کو مبتدا اور اَحَدٌ کو اُسکی خبر بنایا تو اس شکل میں بھی اُسکا اندر ضمیر شان ہونے کی وجہ سے بہت کچھ تعظیم و بڑائی کے معنی موجود تھے پھر اسکے بعد دوسرے جملہ کو پہلے جملہ کیطرح دونوں جزوں کی تعریف کے ساتھ لائے تاکہ اسمیں بھی تعظیم و تفخیم کے اعتبار سے حصر کا فائدہ حاصل ہو ٭

قاعدہ دیگر۔ یہ بھی تعریف و تنکیر ہی کے متعلق ہے۔ جبکہ اسم کا ذکر دوبارہ ہوا تو اسکے چار احوال ہوتے ہیں (۱) یہ کہ دونوں معرفہ (۲) دونوں نکرہ (۳) اول نکرہ اور دوم معرفہ اور (۴) اسکے برعکس یعنی اول معرفہ۔ اور دوم نکرہ ہوگا + اگر دونوں اسم معرفہ ہوں تو اسصورت میں غالباً دوسرا اسم وہی ہوتا ہے جوکہ اسم اول ہے اور اسکی وجہ اس معہود پر دلالت کرتا ہے جوکہ لام یا اضافت میں اصل شئی مانا جاتا ہے۔ مثلاً اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ۔ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ - اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ۔ وَجَعَلُوْا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ - وَقِهِمُ السَّيِّاٰتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّاٰتِ - لَعَلِّيْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ؟ اور اگر دونوں اسم نکرہ ہوں تو غالباً دوسرا اسم اوّل سے بیگانہ ہوگا اور وہی تعریف مناسب ہوتی اس بنا پر کہ وہ اسم ثانی معہود سابق ہے۔ جیسے اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّشَيْبَةً! کہ بیشک یہاں پہلے ضعف سے نطفہ دوسرے سے بچپن اور تیسرے سے بڑھاپا مراد ہے اور ابن حاجب نے قولہ تعالیٰ " غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَّرَوَاحُهَا شَهْرٌ " کے بارہ میں کہا ہے کہ اسمیں لفظ شہر کے اعادہ (دوبار لانے) کا فایدہ صبح اور شام دونوں وقت ہوا کی سیر کے زمانہ کی مقدار بتانا ہے کیونکہ جو الفاظ مقداروں کو بیان کرنے کے لیے آتے ہیں انہیں ضمار مناسب نہیں ہوتا اور اگر اضمار کیا جائے تو ضمیر کا مرجع خصوصیت سے اسم ماتقدم (پہلے گذرا ہوا اسم ظاہر) ہوا کرتا ہے پھر اگر اس سے پہلے کوئی اسم ظاہر موجود ہی نہو تو وہاں ضمیر سے اسم ظاہر کی طرف عدول کرنا واجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا؟ میں یہ دونوں قسمیں جمع ہوگئی ہیں چنانچہ دوسرا عسر وہی ہے جوکہ عسر اول ہے۔ مگر دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہے اسی واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک عسر (تنگی) دو یسر (آسانیوں) کو ہرگز مغلوب نہ بنا سکیگی + اور اگر اول اسم نکرہ اور دوسرا معرفہ ہو تو عہد پر محمول کرنے کے لحاظ سے دوسرا اسم وہی ہوگا جوکہ پہلا ہے۔ مثلاً اَرْسَلْنَآ اِلٰى فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔ فِيْهَا مِصْبَاحٌ۔ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ - اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ - صِرَاطِ اللّٰهِ۔ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ - اِنَّمَا السَّبِيْلُ + اور جبکہ پہلا اسم معرفہ اور دوسرا نکرہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی مطلق (عام) قول نہیں کہا جائیگا بلکہ قرینوں پر توقف ہوگا اسواسطے کبھی قرینہ ان اسموں کے باہم مغایر ہونے پر قایم ہوتا ہے جیسے وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُوْنَ - مَا لَبِثُوْا غَيْرَ سَاعَةٍ۔ يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتٰبِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتٰبًا وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسَى الْهُدٰى وَاَوْرَثْنَا بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ الْكِتٰبَ هُدًى " زمخشری کہتا ہے ھُدًی سے تمام وہ باتیں مراد ہیں۔ جوکہ موسیٰ علیہ السلام دین۔ معجزات۔ شریعتوں۔ اور ارشاد (رہنمائی) کی ہدایتوں میں سے لائے تھے۔ اور گاہے کوئی قرینہ اتحاد اسمار پر قایم ہوتا ہے جیسے " وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا۔ تنبیہ شیخ بہاؤ الدین نے کتاب عروس الافراح میں بیان کیا ہے۔ اور دوسرے لوگوں نے بھی کہا ہے کہ بظاہر حالات یہ قاعدہ جو اوپر بیان ہوا مستحکم ور...

نہیں معلوم ہوتا کیونکہ بہت سی آیتیں اسکو توڑ دیتی ہیں۔ مثلاً مذکورۂ بالا پہلی قسم میں (یعنی جبکہ دونو اسم معرفہ ہوں تو وہ ایک ہی ہوں گی) قولہ تعالیٰ۔ هَلْ جَزَاءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ۔ نقض وارد کرتا ہے کہ اسمیں دونوں جگہ الاحسان کا لفظ معرفہ وارد ہوا ہے۔ مگر دوسرا احسان پہلے احسان سے جداگانہ ہے اور دونوں ایک ہی نہیں پہلے احسان سے عمل مراد ہے اور دوسرے احسان سے ثواب ایسی ہی قولہ تعالیٰ اِنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ۔ میں بھی پہلے نفس سے قاتل کی ذات اور دوسرے سے مقتول کی ذات مراد ہے اور پھر یونہی اس ساری آیت کریمہ میں "اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ۔ اور قولہ تعالیٰ هَلْ اَتٰی عَلَی الْاِنْسَانِ حِیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ؟ کہ اس کے بعد آگے چلکر فرمایا ہے۔ اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ اَمْشَاجٍ" یہاں بھی دونوں انسان معرفہ مگر ایکدوسرے کے متغایر ہیں۔ پہلے سے آدم مراد ہیں۔ اور دوسرے انسان سے اولاد آدمؑ یا قولہ تعالیٰ۔ وَكَذٰلِكَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِيْنَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُوْنَ بِهٖ؟ کہ اسمیں پہلی کتاب سے قرآن اور دوسری کتاب سے توراۃ و انجیل مراد ہے اور قسم دوم (یعنی دونوں اسموں کے نکرہ ہونیکی حالتمیں دونوں کا متغایر ہونا) میں جو قاعدہ قرار دیا گیا ہے وہ یوں ٹوٹ جاتا ہے کہ خداوند کریم کے قول "وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَّفِي الْاَرْضِ اِلٰهٌ" اور قولہ تعالیٰ۔ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ۔ قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ" دونوں میں ہر دو اسم نکرہ ہیں مگر ساتھ ہی انمیں سے دوسرا اسم بعینہٖ وہی ہے جو کہ پہلا اسم ہے۔ یعنی دونوں ایک چیز ہیں۔ اور قسم سوم میں قولہ تعالیٰ۔ اَنْ يُّصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَّالصُّلْحُ خَيْرٌ"۔ وَيُؤْتِ كُلَّ ذِيْ فَضْلٍ فَضْلَهٗ۔ وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً اِلٰى قُوَّتِكُمْ۔ لِيَزْدَادُوْا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ۔ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ وغیرہ آیتوں سے نقض وارد ہو رہا ہے۔ کیونکہ ان مثالوں میں اسم ثانی اسم اول سے بیگانہ ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ اس بات کی کہنے والے کے نزدیک ان مثالوں میں کی کوئی مثال قاعدۂ مذکورہ سابق کو ذرا بھی نہیں توڑتی۔ کیونکہ الاحسان میں جیسا کہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے الف لام جنس کا آیا ہے اور ایسی حالت میں وہ بلحاظ معنی اسم نکرہ کے مانند ہوگا (کیونکہ جنسیت سے بھی تنکیر کے طور پر عموم ہی سمجھا جاتا ہے) اور یہی حالت النَّفْسَ اور الْحُرُّ کی آیت کی ہے بخلاف آیۃ العسر کے کہ اسمیں الف لام عہد کا یا استغراق کا آیا ہے جیسا کہ حدیث سے معلوم ہورہا ہے اور ایسے ہی آیت کریمہ وَمَا يَتَّبِعُ اَكْثَرُهُمْ اِلَّا ظَنًّا اِنَّ الظَّنَّ" میں (جو تیسرے قاعدہ کے تحت میں ہے) ہم اسبات کو نہیں تسلیم کرتے کہ یہاں دوسرا ظن پہلے ظن سے جداگانہ ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ دوسرا ظن یقیناً بعینہٖ وہی پہلا ظن ہے۔ اسواسطے کہ ہر ایک ظن (گمان) برا ہی نہیں ہوا کرتا اور ایسا کیونکر ہو سکتا ہے جبکہ شریعت کے احکام خود ہی ظنی ہیں۔ آیۂ صلح میں کوئی امر اسبات سے روکنے والا نہیں کہ دوسری صلح سے وہی پہلے ذکر کیگئی صلح مراد ہو اور یہ وہ صلح ہے جو کہ میاں بیوی کے مابین ہوتی ہے اور پھر تمام معاملات میں صلح کا مستحب ہونا سنت سے ماخوذ ہے اور اس آیت سے قیاس کی طریقہ پر صلح کا مناسب ہونا نکلتا ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ آیت کا حکم عام نہ قرار دینا چاہیئے۔ اور یہ نہ کہنا چاہیئے کہ ہر ایک صلح اچھی ہے کیونکہ جو صلح کسی حرام کو حلال یا کسی

حلال کو حرام بنا دیتی ہو وہ یقیناً ممنوع ہے آیۂ قتال کی بھی یہی حالت ہے۔ کہ یہیں قتال ثانی بلاشک و شبہ قتال
اول کا عین نہیں ہے کیونکہ پہلے قتال (جنگ) سے جسکی نسبت سوال کیا گیا ہے وہ جنگ مراد ہے جو کہ ہجرت کے
دوسرے سال ابن الحضرمی کے سریہ (حملہ مہم) میں ہوئی تھی اور وہی جنگ اس آیت کا سبب نزول ہے
اور دوسرے قتال سے قتال کی جنس مراد ہے نہ کہ بعینہٖ وہ پہلا قتال اور اب رہی آیۂ کریمہ وَهُوَ الَّذِي فِي
السَّمَاءِ إِلَٰهٌ۔ الآیۃ تو اسکی متعلق طیبی نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ایک زائد امر کا فایدہ دینے کے لئے تکرار دوبارہ کرنے
کے باب ہی۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ اسکے قبل اللہ پاک نے اپنے قول " سُبْحَانَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبِّ
الْعَرْشِ " میں لفظ رب کی تکرار اسی فائدہ کے لحاظ سے کی ہے اور اسکی وجہ خداوند کریم کی طرف اولاد کی نسبت
کرنے سے اسکی تنزیہ (پاکی) میں اطناب کرنا ہے یعنی اسبات پر زور دینا کہ خداوند پاک اولاد جاننے سے منزہ ہی
اور قاعدہ کی شرط یہ ہے کہ تکرار الفاظ کا قصد نہ کیا جائے اور شیخ بہاء الدین نے اپنی کتاب کے آخر میں کہا ہے کہ ایک
اسم کو دو مرتبہ ذکر کرنے سے یہ مراد لیجاتی کہ وہ " ہم ایک ہی کلام میں یا دو ایسی کلاموں میں جن کے مابین باہم
ملاپ ہو مذکور ہوا اور باہمی ملاپ (توصل) کا مدعا یہ ہے کہ ان دونوں کلاموں میں سے ایک کا عطف دوسرے
پر ہو۔ ایک کو دوسرے کے ساتھ کوئی ظاہری تعلق ہو اور دونوں کے مابین کھلا ہوا تناسب پایا جانا ہو لازم
یہ کہ وہ دونوں کلام ایک ہی متکلم کے بھی ہوں۔ چنانچہ شیخ کے اس بیان نے آیۂ قتال کا وہ اعتراض بھی دفع کر دیا
جو اسکی وجہ سے پڑتا تھا اور اسکی صورت یہ ہے کہ آیۂ قتال میں پہلا قتال سائل کے قول سے حکایت کیا گیا ہے اور
دوسرے قتال کی حکایت نبی کریم علیہ الصلوٰت والسلام کی کلام سے ہوئی ہے ✦

قاعدہ۔ افراد اور جمع۔ مفرد اور جمع لانے کے قواعد میں سے ایک سَمَاء اور اَرض کا مفرد اور جمع ہونا
ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں بھی اَرض کا لفظ آیا ہے وہ مفرد ہی پائی جاتی ہے اور اسکی جمع کہیں نہیں کیگئی
بخلاف اسکے سَمٰوٰت۔ سَمَاء کی جمع وارد ہوئی ہے اَرض کی جمع نہ آنے کی وجہ اسکا ثقیل ہونا ہے۔ کیونکہ
اسکی جمع ہے اَرْضُوْنَ اور اسی واسطے جس مقام پر تمام زمینوں کا ذکر مقصود ہوا ہے وہاں خداوند کریم نے
" وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ فرمایا ہے مگر سَمَاء کسی جگہ صیغۂ جمع کے ساتھ اور کسی مقام پر مفرد کے صیغہ میں
لایا گیا ہے۔ جسکے متعلق مناسب مقام کوئی نہ کوئی نکتہ (باریکی) ہے اور میں نے ان باریکیوں کی تشریح اسرار
التنزیل میں کی ہے جسکا ماحصل یہ ہے کہ جس جگہ تعداد ظاہر کرنا مراد ہے وہاں سماء کو صیغۂ جمع کیساتھ ذکر کیا ہے
جو کہ عظمت کی وسعت اور کثرت پر دلالی کرتی ہے مثلاً " سَبَّحَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ " یعنی تمام آسمانوں کے رہنے والے
اپنی کثرت کے لحاظ سے " تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوٰتُ یعنی ہر ایک آسمان مع اپنی تعداد کے اختلاف کے " قُلْ لَا يَعْلَمُ
مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَيْبَ اِلَّا اللّٰهُ " کیونکہ یہاں پر ان سبھوں کو غیب کا علم محض بتانا منظور ہی
جو کہ ایک ایک آسمان میں رہتے ہیں یعنی جملہ اور ہر ایک آسمان و زمین کی مخلوق سے علم غیب کی نفی مطلوب ہے
اور جس مقام پر جہت کا بیان مراد ہے وہاں سماء کا لفظ مفرد کے صیغہ میں لایا گیا ہے۔ مثلاً وَفِي السَّمَاءِ

رِزْقِكُمْ - أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ - یعنی تمہارے اوپر سے +

الرِّيحُ - (ہوا) مفرد اور جمع دونوں صیغوں کے ساتھ ذکر کیگئی ہے - جہاں رحمت کی بیان میں مذکور ہے - وہاں جمع اور جس مقام پر عذاب کی سیاق میں واقع ہوئی ہے وہاں مفرد لائی گئی ہے ابن ابی حاتم وغیرہ نے اُبَیّ بن کعب رضہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن میں جہاں کہیں الرِّيَاحُ آیا ہے وہ رحمت ہے اور جس جگہ میں رِيحٌ آیا ہے وہ عذاب ہے - اور اسیواسطے حدیث میں وارد ہے اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهَا رِيَاحًا وَلَا تَجْعَلْهَا رِيحًا - یعنی اے خدا تو اُسکو (ہواکو) ریاح بنا اور ریح نہ بنا اور اسکی حکمت یہ بیان کیگئی ہے کہ رحمت کی ہوائیں مختلف صفات (رنگتیں) اور فایدے رکھتی ہیں اور جسوقت انمیں سے کوئی تند اور آفت خیز ہوا چلتی ہے تو اُسی کے مقابلہ میں دوسری ہوا ایسی آتی ہے جو پہلی ہوا کی تیزی توڑ کر رکھدیتی ہے اور اسی طرح ان دونوں ہواؤں کے مابین ایک نئی لطیف ہوا اور پیدا ہو جاتی ہے جو حیوان اور نبات دونوں کو نفع پہنچاتی ہے لہذا رحمت میں بہت سی ہوائیں ہوئیں اور عذاب کی حالتمیں وہ (ہوا) صرف ایک ہی وجہ سے آتی ہے جبکا نہ کوئی معارض ہوتا اور نہ کوئی دفع کرنے والا + مگر قولہ تعالی وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ - جو کہ سورۃ یونس میں ہے اور وہ اس قاعدہ سے یوں خارج ہوگیا ہے کہ اسمیں ریح کو باوجود رحمت کے معنی میں ہونے کے دو وجہوں سے مفرد لایا گیا - ایک وجہ لفظی ہے اور وہ یہ ہے کہ قولہ تعالی جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ میں جو لفظ ریح آیا ہے یہ اُسکے مقابلہ میں واقع ہے اور بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو مستقل طور پر تو جائز نہیں ہوتیں - مگر مقابلہ کے حالتمیں انکا جواز ہو جاتا ہے جیسے کہ قولہ تعالی وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ - میں ہے کہ کفار کے مکر (حیلہ سازی) کے مقابلہ میں خداوند کریم نے اپنے عمل کو بھی مکر سے تعبیر فرمایا ہے اور مقابلہ سے الگ کر کے دوسری حالتمیں بالاستقلال دیکھا جائے تو معاذ اللہ خدا کا مکر کبھی قابل تسلیم نہیں وہ ایسی باتوں سے منزہ ہے - اور دوم معنوی وجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مقام میں رحمت کا تمام اور مکمل ہونا ریح کی وحدت ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اُسکے اختلاف سے کیونکہ جہاز صرف ایک ہی ہوا (با دمراد) سے چلتا ہے اسواسطے اگر اسکو مختلف ہواؤں کے جھمیلے میں پڑجانا پڑے تو وہ ہلاک اور غارت ہو جاتا ہے غرضکہ اسجگہ ایک ہی قسم کی ہوا مطلوب ہے اور اسی وجہ سے خداتعالی نے اُسکی صفت لفظ طیبۃ کے ساتھ فرما کر اس معنی کی توکید فرمادی - اور اسی اصول پر جسکا ہم بیان کر آئے ہیں قولہ تعالی إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ - بھی جاری ہوا ہے مگر ابن المنیر کہتا ہے کہ نہیں اس آیت کا اجرا قاعدہ پر ہے کیونکہ ہوا کا ساکن ہو جانا جہاز والوں پر عذاب و مصیبت ہوتا ہے +

نور اور ظلمت + نور کو ہمیشہ مفرد اور ظلمات کو بصیغہ جمع لایا گیا ہے اور سَبِيلُ الْحَقِّ کو مفرد اور سُبُلُ الْبَاطِلِ کو جمع وارد کیا ہے اُسکی مثال ہے قولہ تعالی وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ - اور اسکی علت یہ ہے کہ حق کا رستہ ایک ہی ہے اور باطل کے طریقے شاخ در شاخ اور متعدد ہیں اور ظلمات بمنزلہ طرق باطل کے اور نور بمنزلہ طریق حق کے ہے بلکہ وہ دونوں بالکل انہی دونوں کی ایسی چیزیں ہیں یعنی ایکمان

اور اسی اصول کے لحاظ سے وَلِیُّ الْمُؤْمِنِیْنَ (مسلمانوں کے دوست) کو واحد اور کفار کی اَولیار (دوستوں) کو بوجہ اُسکے کہ انکی تعداد کثیر ہے صیغۂ جمع کے ساتھ ذکر فرمایا چنانچہ ارشاد کرتا ہے وَاللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَوْلِیٰٓؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ یُخْرِجُوْنَهُمْ مِنَ النُّوْرِ اِلَی الظُّلُمٰتِ " +

اسی انداز پر نار جہاں کہیں بھی آیا ہے مفرد اور جَنّٰتٌ جمع اور مفرد دونوں صیغوں کے ساتھ آیا ہے۔ جسکی وجہ یہ ہے کہ جنان (باغ) کی مختلف انواع ہیں اور اس حیثیت سے اُسکا جمع کر دینا اچھا ہے مگر نار (آگ) صرف ایک مادّہ ہے اور اسکی یہ علّت بھی قرار دیجاتی ہے کہ جنّت رحمت ہی اور نار عذاب اسواسطے رحیم اور ریم کی تعریف کے مطابق جنت کو بصیغۂ جمع لانا اور نار کو مفرد وارد کرنا مناسب خیال کیا گیا +

سمع مفرد۔ اور بصر کی جمع آئی ہے۔ اسلئے کہ سمع پر مصدریت (مصدر ہونے) کا غلبہ ہے۔ لہٰذا وہ مفرد لائی گئی اور بصر اسکے خلاف کیونکہ وہ جارحہ کے شمار میں مشہور ہے۔ اور اس لئے کہ سمع سے آوازوں کا تعلّق ہے جو کہ ایک ہی حقیقت (ماہیت) ہے اور بصر رنگتوں اور موجودات عالم سب کے ساتھ تعلّق رکھتی ہے۔ جو کہ مختلف حقیقتیں (ماہیتیں) ہیں چنانچہ ان دونوں الفاظ کو یوں استعمال کرنے میں ہر ایک کیطرف اُسکی ماہیت کا اشارہ کیا گیا ہے +

اَلصَّدِیْق + مفرد آتا ہے اور الشَّافِعِیْنَ کو جمع وارد کیا ہے اور اللہ پاک فرماتا ہے۔ فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِیْنَ وَلَا صَدِیْقٍ حَمِیْمٍ " اور ایسا کرنیکی حکمت معمولاً شفاعت چاہنے والوں (سفارش کرنے والوں) کی کثرت اور سچّے دوست کی کمی کا پایا جانا ہے۔ زمخشری کہتا ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ جس وقت کوئی شخص کسی ظالم کی سخت گیری میں گرفتار ہوتا ہے تو اُسکے ہم وطن لوگوں کی بڑی جماعت میں جنہیں سے اکثر اُسکی آشنا بھی نہیں ہوتے محض رحمدلی کے احساس سے اُسکی سفارش کیلئے اُٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ لیکن سچّا دوست ملنا دشوار اور ابلق کا دودھ تلاش کرنے کا ہم معنی ہے +

الالباب! جہاں آیا ہے بصیغۂ جمع ہی آیا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکا واحد ملفظ میں ثقیل ہوتا ہے مشرق اور مغرب۔ ہر دو مفرد تثنیہ اور جمع تینوں صیغوں کے ساتھ آئے ہیں جہاں مفرد لائے گئے ہیں وہاں انکی جہت (سمت) ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور جس مقام پر انکو بصیغۂ تثنیہ وارد کیا گیا ہی وہاں انکو موسم صیف (گرما) اور موسم شتا (سرما) کے مشرق۔ اور مغرب (طلوع اور غروب آفتاب کی جگہہ) اعتبار کیا گیا ہے اور جس جگہ انکو بصیغۂ جمع ذکر کیا ہے وہاں سال کی دونوں فصلوں (جاڑے اور گرمی) میں تعدد مطالع (آفتاب نکلنے کی جگہوں کا متعدد ہونا) کا اعتبار کیا ہے اور ان کے ہر ایک موضع میں جسطرح آئے ہیں اُسی طرح اُنکی وجہ اختصاص (خاص ہونے کی وجہ) حسب ذیل ہے۔ سورۃ الرحمٰن میں اُن کا وقوع صیغہ کے ساتھ ہوا ہے اس واسطے کہ اس سورت کا سیاق[1]

[1] طرز بیان۔ طریق عبارت ۱۲ مترجم

سیاق المزدوجین ہے کیونکہ پہلے خداوند تعالیٰ نے ایجاد کی دونوں عین بیان کی ہیں جو کہ خلق (آفرینش) اور تعلیم ہیں۔ پھر دنیا کے دو چراغوں شمس اور قمر کا ذکر کیا ہے۔ ازاں بعد نباتات کی دونوع تنہ دار اور غیر تنہ دار کا ذکر فرمایا ہے اور یہ دونوں نجم اور شجر (جڑی اور بوٹی) ہیں۔ اسکے بعد آسمان اور زمین کی دو نوع بعدہ عدل اور ظلم کی دو قسمیں بعد ازاں زمین سے نکلنے والی چیز کی دو نوع جو کہ غلے اور سبزیاں ہیں۔ انکا بیان کیا اور پھر مکلفین (بندوں) کی دو نوع انسان اور جنات کا بیان کیا۔ اور اسکے بعد مشرق اور مغرب کی دو انواع کا ذکر کیا اور بعد ازاں کھارے اور میٹھے پانی والے دونوں طرح کے دریاؤں کا تذکرہ فرمایا۔ لہٰذا اس صورت میں مشرق اور مغرب کا تثنیہ کے صیغہ میں وارد کرنا بھی حسن (اچھا) ٹھہرا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ اِنَّا لَقَادِرُوْنَ " میں انکو بصیغہ جمع وارد کیا گیا ہے اور ایسی ہی سورۃ الصافات میں بھی تاکہ وہ قدرت الٰہی کی وسعت اور اسکی عظمت پر دلالت کریں +

فائدہ! جس مقام پر لفظ "اَلْبَارُّ" بصیغہ جمع آدمیوں کی صفت میں وارد ہوا ہے وہاں "اَبْرَارٌ" کہا گیا ہے۔ اور جس جگہ وہ ملائکہ کی صفت میں جمع کے ساتھ آیا ہے وہاں "بَرَرَۃٌ" کہا گیا ہے یہ بات راغب نے بیان کی ہے۔ اور اسکی توجیہ میں کہا ہے کہ دوم یعنی بَرَرَۃٌ اسواسطے زیادہ بلیغ ہے کہ وہ لفظ بَارٌّ کی جمع ہے اور بَارٌّ بَرٌّ سے زیادہ بلیغ ہے جو کہ لفظ اول یعنی ابرار کا مفرد ہے۔ اور جہاں کہیں نسب کے ذکر میں اَخٌ (بھائی) کا لفظ جمع کے ساتھ آیا ہے اسکو اِخْوَۃٌ کے لفظ میں جمع کیا ہے اور جبکہ دوستانہ بھائی چارہ (صداقت) کے ضمن میں آیا ہے تو اسکی جمع اِخْوَانٌ کہی گئی ہے اس بات کو ابن فارس نے کہا ہے اور اسپر یوں اعتراض بھی وارد کیا ہے کہ صداقت (دوستانہ بھائی چارہ) کے موقع پر "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ" اور نسب کے بیان میں "اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِیْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بُیُوْتِ اِخْوَانِکُمْ" لایا گیا ہے (کہ یہ مقررہ سابق قاعدہ کے خلاف اور برعکس ہے) +

فائدہ + ابوالحسن اخفش نے ایک خاص کتاب افراد اور جمع کے بارہ میں تالیف کی ہے اُسنے اس کتاب میں قرآن کے مفرد الفاظ کی جمعیں اور جمع الفاظ کے مفردات (واحد) پوری طرح بیان کر دیئے ہیں۔ مگر چونکہ ان میں سے اکثر الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں۔ لہٰذا میں ذیل میں چند مثالیں انہی الفاظ کے دیدینے پر اکتفا کرتا ہوں۔ جنکی جمع اور جن کے مفرد کے دریافت کرنے میں خفا (پوشیدگی) کے باعث دقت پڑ سکتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں۔ اَلْمَنُّ۔ اسکا واحد ہی نہیں۔ اَلسَّلْوٰی۔ اسکا واحد بھی سنا نہیں گیا اَلنَّصَارٰی کہا گیا ہے کہ یہ نصرانی کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ نصیر بموزن قدیم و قبیل کی جمع ہے۔

لے مزدوج ایسے کلام کو کہتے ہیں کہ گفتگو کرنے والا قافیہ بندی اور سجع کا خیال رکھنے کے بعد قرینوں کی اثنا میں دو ایسے لفظوں کو باہم جمع کردے جو کہ وزن حرف رَوِیّ (ردیف کا آخری حرف) میں ایکدوسرے سے بالکل ملتے جلتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِيْنٍ ؟ (کشاف اصطلاحات الفنون)

اَلْعَوَانُ ۔ اسکی جمع عُوْنٌ ہے اَلْهُدٰی اسکا واحد ہی نہیں اَلْاَعِصَارُ اسکی جمع اَعَاصِيْرُ آتی ہے ۔ اَلْاَتْقِيَاءُ
اسکا واحد تَقِيٌّ ہے جیسے کہ شَرِيْفٌ کی جمع اَشْرَافٌ آتی ہے ۔ اَلْاَزْلَامُ اسکا واحد ہے زَلَمٌ اور کہا گیا ہے
زُلَمٌ ضمہ کے ساتھ مِدْرَارًا اسکی جمع مَدَارِيْر ہے ۔ اَسَاطِيْرُ اسکا واحد ہے اَسْطُوْرَةٌ اور کہا گیا ہے
کہ نہیں بلکہ اسکا واحد اَسْطَارٌ لفظ سَطْرٌ کی جمع ہے اَلصُّوَرُ صورت کی جمع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ
اَصْوَارٌ کا واحد ہے فُرَادٰی فَرْدٌ کی جمع ہے ۔ قِنْوَانٌ لفظ قِنْوٌ اور صِنْوَانٌ لفظ صِنْوٌ کی جمع کے صیغے پر
اور لغت (عرب) میں کوئی جمع اور تثنیہ ایک ہی صیغے کے ساتھ نہیں آئی ہے مگر یہ دونوں لفظ اور ایک
تیسرا لفظ اور بھی جو کہ قرآن میں واقع نہیں ہوا ہے ۔ اس بات کو ابن خالویہ نے کتاب لیس میں بیان کیا ہے
اَلْحَوَايَا حاویہ اور ایک قول کے اعتبار سے حَاوِيَا کی جمع ہے ۔ نُشُرًا لفظ نُشُوْرٌ کی جمع ہے ۔ عِضِيْنَ
عِزِيْنَ عِضَةٌ اور عِزَةٌ کی جمعیں ہیں ۔ اَلْمَثَانِيْ ۔ مَثْنٰی کی جمع ہے ۔ تَارَةً اسکی جمع تَارَاتٌ آتی ہے اور
تِيَرٌ بھی ۔ اَيْقَاظًا يَقِظٌ کی جمع ہے ۔ اَلْاَرَائِكُ ۔ اَرِيْكَہ کی جمع ہے ۔ سَرِيًّا ۔ سِرْيَانٌ اسکی جمع آتی ہے
جسطرح کہ خَصِيٌّ کی جمع خِصْيَانٌ آیا کرتی ہے ۔ آنَاءَ اللَّيْلِ ۔ اَنًا مقصورہ کی جمع ہے جو بروزن مِعًا کے آتا
ہے ۔ اور کہا گیا ہے کہ اِنْيٌ بروزن قِرْدٍ کی جمع اور ایک قول کے مطابق اِنْوَةٌ بروزن فِرْقَةٌ کی جمع ہے ۔
اَلصَّيَاصِيْ ۔ صِيْصِيَةٌ کی جمع ہے ۔ مِنْسَاةٌ کہ اسکی جمع مَنَاسِيُّ آتی ہے ۔ اَلْحُرُوْرُ ۔ اسکی جمع حُرُوْرٌ ضمہ
کے ساتھ آیا کرتی ہے ۔ غَرَابِيْبُ ۔ غِرْبِيْبٌ کی جمع ہے ۔ اَتْرَابٌ ۔ تِرْبٌ کی جمع ہے ۔ اَلْآلَاءُ اِلًى بروزن
مِعًى اور کہا گیا ہے کہ اِلًى بروزن قَفًى اور بقول بعض اِلْيٌ بروزن قِرْدٍ کی جمع ہے اور بعض لوگوں کا قول ہے
کہ اِلْوٌ کی جمع ہے ۔ اَلتَّرَاقِيْ ۔ تَرْقُوَةٌ کی جمع ہے بفتح اول اَلْاَمْشَاجُ ۔ مَشِيْجٌ کی جمع ہے اَلْفَافًا ۔ لِفٌّ بالکسر
کی جمع اَلْفَافٌ ۔ عُشَرَاءُ کی جمع ہے (دس ماہ کی حاملہ اونٹنیاں) اَلْخُنَّسُ ۔ خَانِسَةٌ کی جمع ہے اور اسی طرح اَلْكُنَّسُ
بھی اَلزَّبَانِيَةُ ۔ زِبْنِيَةٌ کی جمع ہے اور کہا گیا ہے کہ زَابِنٌ یا زِبَانِيٌّ کی جمع ہے اَلْفَافًا ۔ شَتّٰى اور شَتِيْتٌ
کی جمع ہے اَبَابِيْلَ ۔ اسکا واحد نہیں ۔ اور کہا گیا ہے اَبُّوْلٌ مثل عَجُّوْلٍ کے اور بقول بعض اِبِّيْلٌ مثل سِكِّيْنٍ اِبِيْلٌ
اسکا واحد ہے ۔

فائدہ ! قرآن میں معدولہ الفاظ میں سے صرف عدد (گنتی) کے الفاظ ۔ مَثْنٰی وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ اور
غیر عدد میں سے طُوًى کا لفظ آیا ہے یہ بات اخفش نے اپنی مذکورہ سابق کتاب میں بیان کی ہے اور صفات
میں سے ایک لفظ اُخَرُ قولہ تعالیٰ ۔ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۔ میں آیا ہے جیسا راغب وغیرہ کا بیان ہے ۔
اُخَرُ اس لفظ کی تقدیر سے معدول ہے جسمیں الف ولام ہوتا ہے (اَلْاُخْرٰی) حالانکہ کلام عرب میں
اسکی کوئی نظیر نہیں پائی جاتی اس لئے کہ اَفْعَلُ کا وزن جسطرح پر استعمال ہوتا ہے ۔ اسکی صورت یہ ہے
کہ یا تو اسکے ساتھ لفظاً یا تقدیراً کسی طور سے بھی ہو ۔ مِنْ کا ضرور ذکر ہوتا ہے ۔ اسحالت میں اسکو مثنٰی
جمع اور مونث کا صیغہ نہیں بناتے اور یا مِنْ اس کے ساتھ سے حذف کر دیا جاتا ہے اور اب اسپر الف

ولام آتا ہے اور اسطرح کے اَفْعَلُ کو تثنیہ اور صیغہ جمع کا بنا سکتے ہیں۔ مگر یہ لفظ یعنی اُخَرُ اپنے ہموزن کلمات میں اسطرح کا ہے کہ اسپر بغیر الف ولام آنے کے اسکا مثنی اور مجموع کر لیا جاتا ہے (بدیں وجہ اسکا معدول ہونا قرین قیاس ہے) اور کرمانی آیت مذکورہ کے بارہ میں کہتا ہے کہ اگرچہ اس مقام پر لفظ اُخَرُ ایک اسم نکرہ کا وصف واقع ہے تاہم بہات سی اس الف ولام یعنے اَلْآخَرُ سے معدول ہونا کچھ ممتنع نہیں۔ اس لئے کہ اسمیں ایک وجہ سے الف لام کی تقدیر ہے اور من وجہ نہیں بھی ہے۔ ا

قاعدہ! جمع کا مقابلہ دوسری جمع کے ساتھ کرنے کی حالتیں کبھی تو اس مقابلہ کا اقتضا ر یہ ہوتا ہے کہ ایک صیغہ جمع کے ہر ایک فرد کا مقابلہ دوسرے صیغہ جمع کے ہر ایک فرد سے کیا جائے وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ یعنی اُن لوگوں میں سے ہر ایک شخص نے اپنے اپنے کپڑے لپیٹ لئے۔ اسی طرح قولہ تعالٰے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ۔ یعنی ہر ایک مخاطب پر اُسکی ماں حرام کی گئی ہے۔ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ۔ یعنے خدائے تعالٰی ہر شخص کو اسکی اولاد کے بارہ میں نصیحت کرتا ہے۔ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ہر ایک ماں اپنے بچے کو دودھ پلائے اور کبھی اس مقابلہ کا اقتضا ر یہ ہوتا ہے کہ محکوم علیہ کے ہر ایک فرد کے واسطے اُس جمع کا ثبوت ہو مثلاً قولہ تعالٰے فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً! یعنی جن لوگوں کے واسطے کوڑے مارنیکا حکم دیا گیا ہے اُن میں سے ہر ایک شخص کو (فرد کو) پورے اسّی اسّی کوڑے مارو۔ اور شیخ عزالدین نے قولہ تعالٰے۔ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ " کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے یعنی ہر ایک مومن اور نیکو کار کے لئے جنتوں کی بشارت ہے۔ اور گاہی اس مقابلہ سے دونوں امور کا معاً احتمال ہوتا ہے ایسی حالت میں ایک ایسی دلیل کی حاجت پیش آتی ہے جو کہ دو امر دونیں سے ایک کی تعین کر دے اور جس صورت میں کہ جمع کا مقابلہ لفظ مفرد سے آپڑے۔ تو ایسے موقع پر بیشتر یہ ہوتا ہے کہ صیغہ جمع لفظ مفرد کے عام بنانے کی خواہش نہیں کرتا اور کبھی وہ مفرد کی تعمیم بھی چاہتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ " وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ " میں ہے کہ اسکے معنی ہیں ہر شخص پر فی یوم ایک مسکین کا طعام فدیہ ہے اور قولہ تعالٰے وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً " کیونکہ ہر شخص انمیں سے اس سزا کا مستحق ہے +

فائدہ! ایسے الفاظ کے بیانمیں جنکو مترادف (ہم معنی) گمان کیا جاتا ہے اور حال یہ ہے کہ مترادف کی قسم سے نہیں ہیں۔ مثلاً خوف اور خشیت کہ زباندان شخص قریب قریب اِن کے معنی میں کوئی فرق نہ بتا سکے گا مگر اسمیں شک نہیں کہ خشیت بہ نسبت خوف کی بہت بڑھی ہوئی اور اعلےٰ شئے ہے خشیت نہایت سخت ڈرجانے کو کہتے ہیں وہ اہل عرب کے قول شَجَرَةٌ خَشِيَّةٌ سے ماخوذ ہے۔ جسکے معنے ہیں سوکھا ہوا درخت اور درخت کا سوکھ جانا بالکل فوت ہو جانے کے ہم معنی ہے۔ اور خوف کا ماخذ ہے نَاقَةٌ خَوْفَاءُ یعنے وہ اونٹنی جسکو کچھ بیماری ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ بیماری سے کچھ نقص لازم آتا ہے نہ کہ بالکل فوت ہو جانا

چنانچہ اسی وجہ سے خشیت کو خداوند کریم کے قول یَخشَونَ رَبَّھُم وَیَخَافُونَ سُوْءَ الحِسَابِ میں اللہ سے ڈرنے کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں لفظوں کے مابین یوں ہی تفریق کی گئی ہے کہ خشیت اُس شخص کی عظمت کیوجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ جس سے ڈر آتا ہو اگرچہ خاشِی (ڈرنے والا) قوی کیوں۔ اور خوف ڈرنے والے شخص کی دلی کمزوری کے باعث ہوا کرتا ہے چاہے ڈرانے والی چیز کیسی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو اور اسبات پر دلیل یوں قایم ہوتی ہے کہ خ۔ش اور ی اِن تینوں حروف کے ردوبدل میں عظمت کا راز پنہاں ہے جیسے لفظ شیخ بڑے سردار کے لئے موضوع ہے۔ اور لفظ خَیش موٹے اور سخت کپڑے کے معنی دیتا ہے علاوہ اسی واسطے خشیت کا لفظ بیشتر خداوند کریم کے حق میں آیا ہے مثلاً مِنْ خَشْیَةِ اللّٰہِ۔ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓءُ اور یہ بات کہ پھر یَخَافُوْنَ رَبَّھُمْ مِّنْ فَوْقِھِمْ" کیوں خدائے تعالٰے ہی کے حق میں آیا ہے۔ تو معلوم کرنا چاہیئے کہ اس مقام پر ایک لطیف نکتہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس جگہ ملائکہ (فرشتوں) کا وصف بیان ہو رہا تھا اور چونکہ خدائے تعالےٰ نے اُنکی قوت اور مضبوطی خلقت کا ذکر کیا تھا اسواسطے اُنکے حق میں خوف کا لفظ لایا اور اس سے یہ بات عیاں کرنی مطلوب ہے کہ گو فرشتے بڑے اور نہایت قوی ہیں۔ لیکن پھر بھی وہ خدا کے حضور میں کمزور و عاجز ہیں۔ اور اس کے بعد ہی مِنْ فَوْقِھِمْ کے لفظ سے فوقیت (برتری) کا اظہار کر کے یہ بتا دیا کہ خدا کی عظمت کے سامنے فرشتوں کی بھی کوئی ہستی نہیں اور فوقیت عظمت پر دلالت کرتی ہے۔ غرضکہ خدائے تعالےٰ نے دونوں امر کو باہم جمع کر دیا۔ اور انسانوں کے بارہ میں اسبات کی تنبیہ یوں نہیں کی۔ کہ بشر کی کمزوری ایک کھلی ہوئی بات تھی اور اُسکے لئے کوئی حاجت نہ تھی کہ زیادہ زور دیکر اُسے ثابت کیا جائے۔ اَلشُّحُّ ھُوَ الْبُخْلُ کہ شح کے معنی سخت ترین بخیل ہوجانے کے ہیں۔ (مکھی چوس) راغب کا قول ہے کہ شح اس بخل کا نام ہے جسکے ساتھ حرص (لالچ) بھی پائی جاتی ہے اور عسکری نے بخل اور ضن کے مابین یہ فرق کیا ہے کہ ضن کی اصل عاریتی چیزوں کے واسطے آتا ہے اور بخل ہبہ کردی جانیوالی اشیاء میں ہوتا ہے اسلئے کہا جاتا ہے ھُوَ ضَنِیْنٌ بِعِلْمِہٖ اور بَخِیْلٌ نہیں کہا جاتا کیونکہ علم بہ نسبت ہبہ ہونے کے عاریت ہونے کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔ یوں کہ اگر ہبہ کرنے والا شخص کسی چیز کو ہبہ کرتا ہے۔ تو وہ شئی اُسکی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور عاریت (منگنی دینا) اسکے خلاف ہے یعنی اُسمیں عاریت دینے والے شخص کی ملکیت بحال رہتی ہے اور اسیواسطے خداوند کریم نے فرمایا۔ وَمَا ھُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِیْنٍ۔ اور بَخِیْلٌ نہیں فرمایا۔ سَبِیْلٌ اور طَرِیْقٌ انمیں سے پہلا لفظ بیشتر نیک ہاتوں میں واقع ہوتا ہے اور طریق کے نام سے قریب قریب اسوقت تک نیکی کا ذکر مراد نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی وصف یا اضافت کے ساتھ ملکر نہ آئے اور وہ وصف یا اضافت اس قسم کی ہو جو کہ اسم طریق کو خیر کے معنی کے لئے خالص بنا تی ہو مثلاً قولہ تعالٰی۔ یَھْدِیْ اِلَی الْحَقِّ وَ

اِلٰی طَرِیْقٍ مُّسْتَقِیْمٍ " راغب کا قول ہے سبیل اس راستہ کو کہتے ہیں جسمیں کچھ آسانی ہو۔ اس لحاظ سے وہ
اَخص (خاص تر) ہے۔ جَآءَ اور اَتیٰ دونوں کے معنی ایک ہیں مگر اُن کے استعمال میں فرق ہے اول یعنی جَآءَ جواہر
اور اعیان کے بارہ میں کہا جاتا ہے اور دوم یعنی اَتیٰ معانی اور زمانوں کے بارہ میں استعمال ہوتا ہے اسی سبب
سے لفظ جَآءَ کا وقوع قولہ تعالیٰ وَلِمَنْ جَآءَ بِہٖ حِمْلُ بَعِیْرٍ۔ وَجَآءُوْ عَلٰی قَمِیْصِہٖ بِدَمٍ کَذِبٍ۔ وَجِیْٓءَ
یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ " میں ہوا ہے کیونکہ بار شتر۔ قمیص۔ دَم۔ اور جہنم یہ سب خاص اور عین چیزیں ہیں۔ اور
قولہ تعالیٰ۔ اَتٰۤی اَمْرُ اللّٰهِ اور اَتَاهَا اَمْرُنَا۔ میں اَتیٰ کا لفظ آیا ہے کیونکہ امر الٰہی ایک معنی ہے نہ کہ ذات
اور قولہ تعالیٰ۔ وَجَآءَ رَبُّكَ (یعنی اسکا امر آیا) میں امر سے قیامت کی سختیاں مراد ہیں۔ جو مشاہدہ میں
آنیوالی چیزیں ہونے کے لحاظ سے عین کہلا سکتی ہیں۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ جَآءَ اَجَلُهُمْ " بھی ہے کیونکہ اجل
(موت) مشاہدہ میں آنیوالی شئے کے مانند ہے اور کوئی شخص اُسکے آنے سے انکار نہیں کر سکتا چنانچہ اسیوجہ سے
اہل عرب کے قول حَضَرَهُ الْمَوْتُ میں اُسکی تعبیر لفظ حضور کے ساتھ کیگئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوْا
فِیْهِ یَمْتَرُوْنَ " اور اَتَیْنَاكَ بِالْحَقِّ میں بھی اسی سبب سے یہ فرق کیا گیا ہے کہ اول یعنی جِئْنَاكَ عذاب کے
واسطے ہے اور عذاب بخلاف حق کے ایک مشاہدہ میں آنیوالی اور آنکھوں سے دیکھی جانے والی چیز ہے
اور راغب کہتا ہے کہ اِتْیَان آسانی اور نرمی کے ساتھ آنیکو کہتے ہیں۔ اِسلئے وہ مطلق مجیٔ سے خاص تر
ہے اور اسی سے اُس سیلاب کیلئے جو اپنی رو میں جدھر منہ پڑے ادھر چلا جارہا ہو کہا جاتا ہے اَتِیٌّ ۔ وَ
اَتَاوِیٌّ " مَدَّ اور اَمَدَّ ۔ راغب کا قول ہے اِمْدَاد کا لفظ اکثر پسندیدگی والی چیزوں کے بارہ میں
آیا ہے۔ مثلاً وَاَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ اور مَدَّ کا استعمال ناپسند شئ کے حق میں ہوا ہے۔ جیسے " وَنَمُدُّ
لَهٗ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا۔ سَقیٰ اور اَسْقیٰ اول یعنی سَقیٰ اُس چیز کے لئے آتا ہے جسمیں کسی طرح کلفت نہیں
ہوئی۔ اور اسیواسطے اُسکا ذکر جنت کی شراب (پینے کی چیز) کے بارہ میں کیا گیا ہے مثلاً وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا
طَهُوْرًا۔ اور دوسرا لفظ یعنی اَسْقیٰ ایسی چیز کے بارہ میں آتا ہے کہ اُسکے اندر کلفت ہوا کرتی ہے۔ اسی باعث
اُسکا ذکر زیادی پانی کے باب میں ہوا ہے جیسے قولہ تعالیٰ وَاَسْقَیْنَاهُمْ مَّآءً غَدَقًا " اور راغب کا قول
ہے۔ اِسْقَاء کا لفظ بہ نسبت اَلسَّقی کے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اِسْقَاء اسے کہتے ہیں۔ کہ اُسکے انسان کے
لئے وہ شئ بنا دیجائے۔ جس سے وہ پانی پی سکے اور سیراب ہو سکے۔ اور اَلسَّقی کا مدعا یہ ہے کہ انسان کو
پینے کی چیز دیجائے۔ عَمَلْ اور فِعْل۔ عَمَل اُس چیز کے لئے آتا ہے جو کہ امتداد (درازی) کے ساتھ ہوئی
ہو اور فعل اسکے برخلاف ہے۔ مثلاً کَیْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِیْلِ۔ كَیْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ۔ کَیْفَ
فَعَلْنَا بِهِمْ۔ ان مثالوں میں فعل کا لفظ ہلاک کرنے کے واسطے استعمال ہوا ہے اور اسمیں ذرا بھی دیر نہیں لگی
یعنی بلا تاخیر فوراً ہلاک کی جانے والوں پر تباہی واقع ہو گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ " وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ
میں بھی یہ مراد ہے کہ فرشتوں کو جو حکم ملتا ہے وہ پلک مارنے ہی کے عرصہ میں اُسکی تعمیل کر دیتے ہیں۔

غرضکہ فعل کا موقع ایسے امور میں جو فوراً ہو جاتے ہیں۔ لیکن عمل کے ساتھ ان کاموں کو تعبیر کیا جاتا ہے جو عرصہ دراز تک مسلسل جاری رہتے ہیں۔ جیسے کہ خداوند کریم اپنے قول "وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ" میں فرماتا ہے کیونکہ اسجگہ نیک کاموں کے کرنے پر مداومت کرنا مقصود ہے نہ یہ کہ انہیں جھٹ پٹ ایکدفعہ ہی کر کے فراغت حاصل کر لیں۔ اور عمل میں امتداد زمانہ کے معنی پائے جانیکی دلیل خداوند کریم کے قول "یَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا یَشَآءُ" اور "مِمَّا عَمِلَتْ اَیْدِیْنَا" سے بھی نکلتی ہے اسلئے کہ چوپایہ جانوروں۔ کھیلوں۔ اور کھیتوں کا پیدا کرنا امتداد کے ساتھ ہوا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَافْعَلُوا الْخَیْرَ" میں لفظ فعل سے یہ مراد ہے کہ جلدی کرو جیسا کہ فرمایا ہے۔ "فَاسْتَبِقُوا الْخَیْرٰتِ" یعنی نیکیوں کے حاصل کرنے میں ایکدوسرے پر پیشدستی کرو۔ یا اسی طرح اپنے قول "وَالَّذِیْنَ هُمْ لِلزَّكٰوةِ فٰعِلُوْنَ" میں یہ مراد لی ہے کہ وہ لوگ بہت جلد اور بلا درنگ زکوٰۃ ادا کر دیتے ہیں۔

قُعُوْد اور جُلُوْس۔ انہیں سے پہلا لفظ یعنی قعود اس بات کے لئے آتا ہے جسمیں درنگ پایا جاتا ہو بخلاف لفظ دوم یعنی جلوس کے۔ چنانچہ اسی سبب سے "قَوَاعِدُ الْبَیْتِ" کہا جاتا ہے اور "جَوَالِسُ الْبَیْتِ" نہیں کہا جاتا اسلئے کہ قعود کے لفظ میں لزوم اور درنگ (توقف) کے معنی پائے جاتے ہیں اور گھر کے ستون اور اسکی بنیادیں بھی ایک ہی جگہ قایم رہتی ہیں۔ اور "جَلِیْسُ الْمَلِكِ" کہنا اور "قَعِیْدُ الْمَلِكِ" نہ کہنے کی یہ علت ہے کہ شاہی دربار میں کم وقت تک بیٹھنا اور تخفیف کرنا واجب ہے۔ چنانچہ انہی وجوہ سے پہلا لفظ یعنی قعود قولہ تعالیٰ "فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ" میں اسبات کا اشارہ کرنیکے واسطے استعمال ہوا کہ اس نشست کو زوال نہیں ہے اور چونکہ جلوس کا مفہوم اسکے خلاف تھا۔ لہذا "تَفَسَّحُوْا فِی الْمَجٰلِسِ" ارشاد ہوا کیونکہ مجلسوں میں تھوڑی دیر بیٹھنے کا معمول ہے!

تمام اور کمال۔ یہ دونوں لفظ معنی میں متفاوت ہیں اور قولہ تعالیٰ "اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِیْ" میں یہ دونوں اکٹھا جمع ہو گئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ اتمام کے معنی ہیں اصل کے نقصان (کمی) کا زایل کر دینا۔ اور اکمال کے معنی یہ ہیں کہ اصل کے پورے ہو جانے کے بعد جو نقصان اصل کے عوارض میں رہ جاتا ہے اسکا بھی نکال ڈالنا۔ لہذا قولہ تعالیٰ "تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ" اسبات سے اچھا ہے کہ بجائے کاملۃ کے اسمیں تامۃ لایا جاتا کیونکہ عدد کا پورا ہونا تو لفظ عشرۃ سے ہو چکا تھا اور اب محض اس احتمال کی نفی کرنا مقصود ہوا جو اسکے صفات میں نقص ہونے کی بابت ذہن میں گزرتا ہے اور ایک قول میں یوں آیا ہے۔ تمّ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو شے تمام ہوئی ہے اسمیں پہلے کوئی نقص موجود تھا۔ مگر کمل سے اسبات کا شعور نہیں حاصل ہوتا۔ العسکری کا قول ہے۔ کمال موصوف بہ (جسکا وصف کمال کے ساتھ کیا جائے) کے اجزاء (حصوں۔ افراد) کے اکٹھا ہو جانے کا اسم ہے۔ اور تمام اس جزو کا نام ہے جسکے ذریعہ سے موصوف تام (پورا) ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے "القافیۃ تمام البیت" قافیہ شعر کو پورا کرنے والا ہے اور وہ کمال البیت نہیں کہلاتا۔ ہاں اگر یہ کہنا ہو کہ پورا شعر تو کہیں گے "البیت بکمالہ" یعنی سب کا سب شعر مجموعی حیثیت سے۔ ابن عطاء اور ابتاد الجحری کا قول ہے۔ اہل زبان قریب قریب ان دونوں لفظوں کے معنوں میں کوئی فرق نہیں کرتے ہیں۔ مگر

مجھے ان دونوں لفظوں کے استعمال میں ایسا فرق عیاں ہوا ہے جو کتاب اللہ کی بلاغت کا معجزہ اور کمال ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ (ایتاء) اپنے مفعول کو ثابت کر دینے کے بارہ میں لفظ اعطاء سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اعطاء کا ایک مطاوع بھی ہوا کرتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے اَعْطَانِیْ فَعَطَوْتُ۔ اُسنے مجھکو دیا پس میں دیا گیا مگر ایتاء کے باب میں۔ اٰتَانِیْ فَاَتَیْتُ۔ نہیں کہا جا سکتا بلکہ بجائے فَاَتَیْتُ کے فَاَخَذْتُ کہا جائیگا۔ اور جس فعل کا کوئی مطاوع ہوا کرتا ہے وہ بہ نسبت اس فعل کے جسکا مطاوع نہیں ہوتا۔ اپنے مفعول کے اثبات میں بہت کمزور ہوتا ہے کیونکہ جب تم کہوگے " قَطَعْتُہٗ فَانْقَطَعَ میں نے اسکو کاٹا پس وہ کٹ گیا۔ تو یہ قول اسبات پر دلالت کرے گا کہ فاعل کا فعل محل کے اندر ایک ایسے قبول (اثر) پر موقوف تھا۔ اگر وہ نہ ہوتا تو مفعول کبھی ثابت ہی نہ ہو سکتا۔ اور اسی لئے قَطَعْتُہٗ فَمَا انْقَطَعَ میں نے اسکو کاٹا تو وہ نہیں کٹا کہنا بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور جس فعل کا مطاوع نہیں آتا وہ اس کمزوری سے بری ہے۔ یعنی اسکے بارہ میں عدم اثبات مفعول غیر جائز ہے مثلاً کوئی شخص کہے۔ قَتَلْتُہٗ فَانْقَتَلَ۔ یا فَمَا انْقَتَلَ اور ضَرَبْتُہٗ۔ فَانْضَرَبَ۔ یا فَمَا انْضَرَبَ " تو یہ کہنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ افعال جس وقت کسی فاعل سے صادر ہوتے ہیں تو انکا مفعول بھی اسیوقت محل میں ثابت ہو جاتا ہے اور جن افعال کا مطاوع نہیں انکے کرنے میں فاعل مستقل بالذات ہوتا ہے یعنی مفعول کا محتاج نہیں رہتا غرضکہ ان وجوہ سے لفظ ایتا بہ نسبت اعطاء کے زیادہ قوی ٹھہرتا ہے الجوینی کہتا ہے کہ میں نے قرآن کی کئی جگہوں میں اسبات پر غور کیا تو دیکھا کہ یہ اصول ملحوظ اور مرعی رکھا گیا ہے۔ قال تعالیٰ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ اسلئے کہ ملک سلطنت ایک بڑی چیز ہے خدا اسے اسی بندہ کو عطا کرتا ہے جسمیں اسکے سنبھالنے کی قوت ہو اور اسی انداز پر قولہ تعالیٰ۔ یُؤْتِی الْحِکْمَۃَ مَنْ یَّشَآءُ۔ اٰتَیْنٰکَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِیْ " (بوجہ قرآن کی عظمت وشان کے) اور فرمایا۔ اِنَّآ اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ " اسلئے کہ بیشک وہ (کوثر) میدان حشر میں پانی پینے کے لئے جانیکی جگہ اور پھر وہاں سے سیراب ہو کر آگے چلنے کا مرحلہ ہے اور جنت کی عزت کے مکانوں سے قریب بدیں وجہ اسکی تعبیر لفظ اعطا کے ساتھ کیگئی کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قرب (جنت کی منازل حرم) کو ترک فرماکر دوسری اس سے بڑھے ہوئے (قرب یعنی کوثر) کیطرف منتقل ہونگے یا اسکے برعکس یعنی کوثر سے منتقل ہو کر جنت میں تشریف لیجائینگے اور یونہی قولہ تعالیٰ۔ لَیُعْطِیْکَ رَبُّکَ فَتَرْضٰی۔ بھی ہے بوجہ اسکے کہ اسمیں اعطا ر اور زیادتی کی تکرار (بار بار ہونا) یہاں تک پائی جاتی ہے کہ جس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پوری طرح راضی ہو جائیں گے اور اسکی تفسیر شفاعت کے ساتھ بھی کیگئی ہے اور یہ آیت بھی ضرورت پوری کرلینے کے بعد دوسری جگہ منتقل ہو جانے کے بارہ میں الکوثر ہی کی نظیر ہے اور قولہ تعالیٰ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ کی بھی یہی حالت ہے کہ اسمیں موجودات کی اعتبار سے اعطا کا حدوث بار بار ہوتا ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ۔ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ " میں بھی اعطاء کی قوت اسبات کا اشکار ہوتی ہے کہ اسکا دینا ہمارے قبول کرنے پر موقوف ہے اور کفار جو کہ جزیہ دیتے ہیں۔ وہ اسکو بخوشی تو دیتے نہیں بلکہ

مجبوری وجہ اور بُرے دل سے ادا کرتے ہیں +

فائدہ راغب کہتا ہے قرآن میں صدقہ (زکوٰت) کا ادا کرنا لفظ ایتاء کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔ جیسے۔ أَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَاٰتَى الزَّكٰوةَ " اور کہتا ہے کہ جس موضع پر کتاب (کتاب اللہ کے وصف) میں اٰتَيْنٰا کا استعمال کیا گیا ہے وہ بہ نسبت اُن مقامات کے جہاں اُوْتُوْا آیا ہے زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ اُوْتُوْا کبھی ایسے موقع پر بھی بولدیا جاتا ہے جبکہ کتاب اللہ اسطرح کسی شخص کو دیگئی ہو جو اسے قبول کرنے میں ٹھیک نہ اُترے اور اٰتَيْنٰاهُمْ صرف انہی لوگوں کے حق میں کہا جاتا ہے جنکی دل کتاب اللہ کو قبول کریں +

اَلسَّنَةَ اور۔ اَلْعَامُ۔ راغب کہتا ہے "اَلسَّنَة کا بیشتر استعمال اس سال کے بارہ میں ہوتا ہے جسمیں گرانی اور قحط ہو اور اسیواسطے خشک سالی کو اَلسَّنَةُ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور العام۔ زیادہ تر اس سال کے بارہ میں مستعمل ہوا کرتا ہے جسمیں ارزانی اور سرسبزی اور پیداوار کی زیادتی پائی جائے۔ اور اسی بیان کے ذریعہ سے قولہ تعالیٰ "أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا " میں جو نکتہ ہے اُسکا اظہار ہوتا ہے کیونکہ خداوند کریم نے مستثنیٰ کو عام کے لفظ سے اور مستثنیٰ منہ کو اَلسَّنَة کے لفظ سے تعبیر کیا ہے

قاعدہ سوال و جواب کے بیان میں۔ جواب کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ جسوقت سوال توجیہ واجب ہو۔ تو اُسوقت اُسے سوال کے مطابق ہونا چاہیئے۔ مگر کبھی اسبات پر آگاہ بنانے کی غرض سے کہ سوال کو یوں ہونا چاہیئے جواب دینے میں سوال کے اقتضاء سے عدول (تجاوز) بھی کر لیتے ہیں (یعنے یہ سمجھانیکے لیے کہ سائل کا سوال غلط ہے اُسکو جواب کے انداز پر سوال کرنا مناسب تھا سوال کا جو مطلب ہوتا ہے اُسکو چھوڑ کر جواب میں کوئی اور کہہ دیتے ہیں) سکاکی اِس انداز جواب کا نام الاسلوب الحکیم قرار دیتا ہے اور ہر سوال میں اسبات کی حاجت پائے جانیکے سبب کہ اُسکا جواب خود سوال سے زیادہ عام ہو۔ جواب زیادہ عام بھی آتا ہے اور کبھی بمقتضائے حال جواب بہ نسبت سوال کے بہت ہی ناقص وارد ہوتا ہے اور یہ اُس سوال کی مثال ہے جسکی مقتضیٰ کو چھوڑ کر پوچھنے والوں کو کچھ اور جواب دیا جائے۔ اللہ پاک فرماتا ہے ,, يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ۔ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ,, لوگوں نے چاند کی نسبت دریافت تو یہ کیا تھا۔ کہ وہ ابتدا میں باریک ڈورے کیطرح ظاہر ہوکر پھر کیوں رفتہ رفتہ بڑھتا اور بدر کامل ہو جانیکے بعد یوں گھٹنا آغاز ہوتا ہے کہ پھر جیسا چاند رات کو باریک نمایاں ہوا تھا ویسا ہی ہو جاتا ہے اور اِس سوال کے جواب میں اُن لوگوں کو چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت بتادی گئی۔ اُسکی وجہ نہیں سمجھائی تو اُسکی علت سوال کرنے والوں کو اسبات سے آگاہ بنانا تھا کہ جو کچھ تمکو بتایا گیا ہے ضروراُسی کا پوچھنا تھا نہ کہ جو تم نے سوال کیا (وہ غیر ضروری تھا) سکاکی اور اُسکے پیرو لوگوں کا قول یہی ہے اور تفتازانی اسپر کلام کرتا ہوا آخر میں کہتا ہے۔ کہ یہ جواب یوں اِسلئے دیا گیا کہ وہ لوگ ایسے نہ تھے جو آسانی کے ساتھ علم ہیئت کی باریکیوں پر

مطلع ہو جاتے۔ اور میں کہتا ہوں کاش میں اسبات کو معلوم کرسکتا کہ اِن (مذکورہ بالا) لوگوں نے کس بنا پر ایسا کہا ہے۔ کہ جو کچھ جواب ملا ہے سوال اسکے سوا دوسری بات کا کیا گیا تھا۔ اس امر میں کیا مانع پیش آتا ہے۔ کہ سوال کرنے والوں نے چاند کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور انہیں اسی کے معلوم کرنے کا خیال پیدا ہوا تھا۔ کیونکہ آیت کا نظم بلاشبہ اسبات کا بھی ویسا ہی احتمال رکھتا ہے۔ جیسا کہ اُن لوگوں کے قول کا احتمال اسمیں پایا جاتا ہے۔ مگر میرے خیال میں جواب کی اندر چاند کی حکمت کا بیان ہونا۔ اس احتمال کی ترجیح پر واضح دلیل ہے جسکو میں نے بیان کیا اور یہاں ایک قرینہ بھی اسبات کی طرف رہنمائی کرنے کے لئے موجود ہے جو یہ ہے کہ جواب کی بارہ میں اصل امر پر غور کیا جائے تو اسکو سوال کے مطابق ہونا چاہیئے اور اصل کے دائرہ سے خارج ہونے کی نسبت کسی دلیل کی حاجت پڑا کرتی ہے۔ پھر کسی اسناد صحیح یا غیر صحیح کے ساتھ یہ نقل بھی وارد نہیں ہوئی ہے کہ سوال اُسی بات کا کیا گیا تھا جسکو اُن لوگوں نے بیان کیا ہے۔ بلکہ اسبارہ میں جو روایت آئی ہے وہ ہمارے قول ہی کی تائید کرتی ہے ابن جریر۔ ابی العالیہ سے روایت کرتا ہے کہ اُسنے کہا۔ ہمکو خبر ملی ہے کہ اُن لوگوں (صحابہؓ) نے کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہلال کیوں پیدا کئے گئے ہیں تو اسوقت خداوند کریم نے یہ آیت نازل فرمائی۔ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ۔ الآیۃ پس یہ روایت بصراحت بتاتی ہے کہ سوال کرنیوالوں نے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت ہی دریافت کی تھی اور اُسکی کیفیت باعتبار علم ہیئت کے نہیں پوچھی تھی اور کوئی دیندار آدمی صحابہ رضؓ کی نسبت یہ گمان بھی نہیں کرسکتا کہ وہ لوگ ایسی نہ تھے۔ جو کہ باسانی علم ہیئت کی باریکیوں پر مطلع ہو جاتے۔ کیونکہ صحابہ رضؓ کی فہم نہایت ادق اور ان کا علم بہت بڑھا ہوا تھا اور کسطرح ہو سکتا تھا کہ جس بات کو عجم کے عام افراد نے معلوم کر لیا۔ صحابہ رضؓ اس بات کو معلوم کرسکنے میں عاجز رہتے۔ حالانکہ اسبات پر سب کا اتفاق ہے۔ کہ اہل عجم ذہنی اور دماغی قوتوں میں عرب والوں کی نسبت نہایت کمزور اور مختل تھے اور یہ بات بھی اُسحالت میں ماننی چاہیئے جبکہ علم ہیئت کی کوئی قابل اعتبار بنیاد اور اصل ہو ورنہ اسحالت میں کہ اس علم کے بیشتر قواعد ایسے فاسد (خراب) ہیں کہ اُنپر کچھ دلیل ہی قائم نہیں ہوتی۔ اسکا کیا اعتبار کرنا چاہیئے۔ اور میں نے ایک خواص کتاب علم ہیئت کی بارہ میں لکھی ہے اسکے ہر ایک مسئلہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ سے ثابت ہونے والی دلیلوں کے ساتھ توڑ کر رکھدیا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آسمان پر تشریف لے گئے تھے آپنے اُسے سر کی آنکھوں سے دیکھا اور عالم ملکوت کے تمام عجائبات کا علم مشاہدہ کے ذریعہ سے حاصل کیا تھا اور آپ کے پاس آسمانوں کے خالق کیطرف سے وحی بھی آئی تھی۔ ورنہ اگر سوال اُسبات کا کیا گیا ہوتا جسے اُن (مذکورہ سابق) لوگوں نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کچھ ممتنع نہ تھی کہ اُس سوال کا جواب ایسے الفاظ میں ملتا جو سوال کرنے والوں کی سمجھ میں آجاتے اور اُن کے ذہن میں جم سکتے۔ جسطرح کہ اُن لوگوں کے۔ کہکشاں وغیرہ دوسری ملکوتی اشیاء کی نسبت سوال کرنیکی حالت میں اُنکو تشفی بخش جواب

دیا گیا۔ البتہ اِس قسم کے جواب کی (جس میں سائل کے سوال کے خلاف اُسے اور کچھ جواب دیا گیا ہو) صحیح مثال وہ جواب ہے جو کہ موسےٰ علیہ السلام نے فرعون کو دیا تھا۔ فرعون نے جب اُن سے سوال کیا "وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ"، تو موسیٰؑ نے کہا "رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا" اب اس مقام پر سوال لفظ "مَا" کے ساتھ ہوا تھا اور یہ سوال ماہیت اور جنس کے متعلق تھا مگر چونکہ باری تعالےٰ جنس و نسل سے بری ہے اور اُس کی ذات کا اِدراک محال ہے لہٰذا سائل کا سوال غلط تھا اور جواب میں درست امر کی طرف عدول کیا گیا یعنی ایسا وصف بیان کر دیا گیا جو معرفتِ باری تعالےٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے اور اسی وجہ سے فرعون نے اس جواب کے سوال سے مطابق نہ ہونے پر تعجب کرتے ہوئے اپنے درباری لوگوں سے کہا "اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ" یعنی کیا تم اِس شخص کا جواب نہیں سُنتے ہو دیکھو کیسا بے جوڑ اور سوال سے بالکل الگ ہے پھر موسیٰ علیہ السلام نے یہ جواب دیا "رَبُّكُمْ وَرَبُّ اٰبَآئِكُمُ الْاَوَّلِیْنَ"، یہ جواب اُن لوگوں کے فرعون کی ربوبیّت کے اعتقاد کو باطل کرنے پر از روئے نص (صراحت) شامل تھا اگرچہ اس کے پہلے جملہ میں ضمناً کسی قدر ملامت بھی پائی جاتی ہے۔

چنانچہ یہ جواب سُن کر فرعون نے حضرت موسیٰؑ سے تمسخر کیا اور جب موسیٰؑ نے یہ دیکھا کہ ان لوگوں نے ان کی بات اَب تک نہیں سمجھی ہے تو انہوں نے سب بارہ زیادہ ملامت کرنے کے طرز پر جواب دیا "اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ"۔

اور جواب میں سوال سے زیادتی کرنے کی مثال "يُنَجِّيْكُمْ مِّنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ" ہے کیونکہ یہ قول "مَنْ يُّنَجِّيْكُمْ مِّنْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" کے جواب میں کہا گیا ہے اور موسیٰؑ کا قول "هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَاَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَلِيَ فِيْهَا" بھی اسی طرح کا ہے کیونکہ اُن سے اللہ تعالےٰ نے صرف یہ سوال کیا تھا کہ "وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يٰمُوْسٰى" (یعنی اے موسےٰ تمہارے داہنے ہاتھ میں کیا ہے؟) مگر موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالےٰ کے سوال کی لذت سے مسرور ہو کر جواب میں زیادتی کر دی۔

اِسی طرح ابراہیمؑ کی قوم کا جواب "نَعْبُدُ اَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عٰكِفِيْنَ" بھی اصل سوال "مَا تَعْبُدُوْنَ" سے زائد ہے اِس کی وجہ یہ ہے کہ اُن لوگوں نے بُت پرستی کی مسرت کا اظہار اور اُس کے کرتے رہنے پر ہمیشگی کرنے کا اقرار کر کے سائل کو جتلانے کی غرض سے جواب میں اس قدر اضافہ کر دیا۔

جواب میں سوال کی نسبت سے کمی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ"

اور یہ قول "ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَیْرِ هٰذَا اَوْ بَدِّلْهُ" کے جواب میں آیا ہے۔ چنانچہ اس قول میں صرف تبدیلی کے سوال کا جواب دیا گیا اور اختراع (خود بخود قرآن بنا لینے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔ زمخشری نے کہا ہے کہ "یہ اس لئے کہ تبدیل کرنا تو انسان کے امکان میں ہے مگر اختراع کرنا اس کی قوت سے باہر ہے لہٰذا اس کا ذکر ہی گول کر دیا کیونکہ سائل اس کا جواب نہ پائے گا تو خود سمجھ جائے گا کہ یہ ایک ناممکن امر کی خواہش کی تھی، لہٰذا اس کا جواب نہیں ملا۔"

کسی اور عالم کا قول ہے کہ "تبدیلی بہ نسبت **اختراع** کے بہت ہی آسان ہے اور جبکہ تبدیلی ہی کے ممکن ہونے کی نفی کر دی گئی ہو اس صورت میں اختراع کی نفی بدرجہ اولی ہو گئی۔"

تنبیہ

بعض اوقات سوال کے جواب سے بالکل ہی عدول کر لیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت کیا جاتا ہے جب کہ سائل کی مراد اپنے سوال سے یہ ہو کہ جس شخص سے سوال کیا گیا ہے اُسے جواب دینے میں لغزش ہو اور وہ ٹھیک جواب نہ دے سکے تو پھر ہم اُس کا مضحکہ اڑائیں۔ جیسے قولہ تعالےٰ "وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ"

کتاب الافصاح کے مؤلف نے بیان کیا ہے کہ "یہودیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال محض اس خیال سے کیا تھا کہ آپ اس کا جواب دینے سے عاجز رہیں گے اور اس طرح آپ کو سرزنش کر سکیں گے کیونکہ روح کا لفظ انسانی روح، قرآن کریم، حضرت عیسیٰؑ، جبریلؑ، ایک دوسرے فرشتے اور فرشتوں کی ایک صنف، ان سب معنوں پر مشترک طور سے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ یہودیوں کا اس سوال کے کرنے سے ارادہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس مسمّٰی (چیز) کے ساتھ اُن کے سوال کا جواب دیں گے اُسی کو وہ کہہ دیں گے کہ ہم نے تو اسے نہیں دریافت کیا تھا لہٰذا ان کو جواب بھی مجمل ملا اور یہ اجمال ان کے فریب کے مقابلہ میں اس کی کاٹ کرنے والی چال تھی جس سے وہ لوگ اپنا سا منہ لے کر رہ گئے۔

قاعدہ

بعض کہتے ہیں کہ جواب کے بارے میں اصل یہ ہے کہ نفس سوال کا اعادہ کیا جائے تاکہ جواب سوال کے موافق ہو سکے۔ مثلاً یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے سوال کیا تھا "اَئِنَّكَ لَاَنْتَ يُوْسُفُ" تو یوسف نے اُس کے جواب میں کہا "اَنَا يُوْسُفُ" کہ یہاں جواب میں لفظ "اَنَا" سوال کے لفظ "اَنْتَ" کے ساتھ موافق ہے اور اسی طرح اللہ تعالےٰ کا ارشاد جب کہ اُس نے بندوں کی روحوں سے روز ازل میں سوال کیا "ءَاَقْرَرْتُمْ وَاَخَذْتُمْ عَلٰى ذٰلِكُمْ اِصْرِيْ" تو بندوں کی روحوں نے جواب دیا "اَقْرَرْنَا" لہٰذا یہ "اَقْرَرْنَا" اسی اقرار کی

اصل ہے جو کہ سوال میں آیا تھا۔ مگر بعد میں اہلِ عرب نے بجائے اس کے کہ جواب میں سوال کے الفاظ کا اعادہ کریں، محض جواب کے حروف کو لانا مناسب خیال کیا اور اس سے اختصار کرنے اور تکرار چھوڑنے کا فائدہ ملحوظ رکھا۔

اور کبھی سننے والے کی سمجھ پر تقدیر سوال کو معلوم کر لینے کا وثوق کر کے سوال کو حذف بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالےٰ "هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللّٰهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ" کہ اس آیت کے معنی ایک ہی شخص کی طرف سے سوال و جواب دونوں ہونے کی حیثیت سے ٹھیک نہیں بیٹھتے، لہٰذا قرار پایا کہ "قُلِ اللّٰهُ" کسی سوال کا جواب ٹھہرایا جائے گویا کہ کفار نے پہلی بات کو سن کر دریافت کیا کہ پھر کون مخلوقات کو اوّل بار پیدا کرتا ہے اور پھر اُسے دوبارہ پیدا کرے گا (فَمَنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ" اور اس کے جواب میں "قُلِ اللّٰهُ" الآیۃ کہا گیا)

قاعدہ

جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ سوال کا ہمشکل ہو لہٰذا اگر سوال جملہ اسمیہ ہے تو جواب کا بھی جملہ اسمیہ ہونا مناسب ہے اور مقدّر جواب میں بھی اسی طرح ہوتا ہے مگر یہ کہ سوال "مَنْ قَرَأَ" کے جواب میں تمہارے صرف "زَيْدٌ" کہہ دینے کو ابن مالک نے جواب کو جملہ فعلیہ قرار دے کر حذفِ فعل کے باب سے قرار دیا ہے (یعنی ابن مالک نے اس فعل کا محذوف مانا ہے، گویا اس کی اصل "قَرَأَ زَيْدٌ" تھی۔)

ابن مالکؒ کا قول ہے کہ "تم نے اس جواب میں فعل کو اس لئے مقدّر کر دیا اور "زَيْدٌ" کو باوجود اس کے کہ وہ مُبتدا ہونے کا احتمال رکھتا ہے، مبتدا اس لیے نہیں مانا تاکہ تم جواب کے بارے میں اہلِ عرب کی اس عادت کی پابندی کر سکو جو کہ وہ اتمام جواب کا قصد کرنے کے وقت ظاہر کرتے ہیں (یعنی جواب کے لیے جملہ فعلیہ لاتے ہیں)۔

قال اللہ تعالےٰ۔ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ۔ الآیہ" اور "مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ" پس چونکہ ان مثالوں کے باوجود سوال کی مشاکلت فوت ہو جانے کے جواب میں جملہ فعلیہ لایا گیا ہے لہٰذا معلوم ہو گیا کہ پہلے ہی فعل کا مقدر کرنا اولیٰ ہے۔" اھ

ابن الزملکانی نے **کتاب البرہان** میں کہا ہے کہ نحویوں نے یہ بات کہی ہے کہ جو شخص "مَنْ قَامَ" کے ساتھ سوال کرتا ہے اور اس کے جواب میں "زَيْدٌ" کہا جاتا ہے تو اس موقع پر "زَيْدٌ" فاعل ہے اور جواب کی تقدیر ہے "قَامَ زَيْدٌ"، مگر جو بات علم بیان کے قاعدے سے واجب

ہے وہ یہ ہے کہ یہاں دو وجہوں سے "زَیْدٌ" مبتدا ہے :-

وجہ اوّل یہ ہے کہ وہ سوال کے جملے سے جملہ اسمیہ ہونے کی صورت میں اسی طرح مطابق ہو جاتا ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کے قول "وَاِذَا قِیْلَ لَهُمْ مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْا خَیْرًا" میں سوال و جواب دونوں جملہ فعلیہ ہونے میں باہم مطابق ہیں۔ ہاں اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پھر قولہ تعالیٰ "مَاذَا اَنْزَلَ رَبُّکُمْ قَالُوْا اَسَاطِیْرُ الْاَوَّلِیْنَ" میں سوال و جواب کے مابین کیوں مطابقت نہیں واقع ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں جواب دینے والے (کفار) سوال کی مطابقت کرتے تو ضرور تھا کہ وہ انزال (نزولِ قرآن) کے اقرار کرنے والے بن جاتے[1]۔ حالانکہ وہ قرآن پر یقین کرنے سے منزلوں دُور تھے۔

وجہ دوم[2] یہ ہے کہ سوال کرنے والے کو جو شُبہ ہوا ہے وہ صرف اسی شخص کے بارے میں ہے جس نے وہ کام کیا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ جواب میں معنی کے اعتبار سے بھی فاعل کو مقدم کیا جائے کیونکہ سائل کی غرض کا تعلق اسی سے ہے ورنہ فعل تو خود اس کو معلوم ہے اور نہ اُسے فعل کے سوال کرنے کی کوئی حاجت ہے۔ لہٰذا مناسب یہی ہے کہ فعل کو جملہ کے پچھلے حصّے میں لایا جائے جو کہ کلام کے فاضل اور مکمل بنانے والے حصّوں کا محل ہے۔"

ابن زملکانی کے اس قول پر "بَلْ فَعَلَهٗ کَبِیْرُهُمْ" سے اشکال واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ "اَاَنْتَ فَعَلْتَ هٰذَا" کے جواب میں آیا ہے اور اس میں بھی فاعل ہی کو پوچھا گیا ہے نہ کہ فعل کی نسبت کوئی سوال ہے۔

مشرک لوگوں نے ابراہیم علیہ السّلام سے یہ تو دریافت نہیں کیا تھا کہ وہ بُت کیسے ٹوٹے بلکہ وہ توڑنے والے کو پُوچھ رہے تھے مگر باوجود اس کے جواب کے شروع میں فعل ہی لایا گیا۔ مگر اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہاں سوال کا جواب مقدر ہے اور اس پر سیاقِ کلام بھی دلالت کر رہا ہے، اس لئے کہ "بل" صدر کلام میں آنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ عبارت کی تقدیر یہ ہے: "مَا فَعَلْتُهٗ بَلْ فَعَلَهٗ کَبِیْرُهُمْ۔"

شیخ عبدالقاہر کا قول ہے کہ "جس جگہ سوال ملفوظ بہ (زبان سے ادا کیا گیا) ہوتا ہے وہاں جواب میں اکثر فعل کو ترک کر دیا جاتا ہے اور تنہا اسم ہی پر اقتصار (اکتفا) کر لیتے ہیں اور جس مقام پر سوال مضمر (پوشیدہ) ہوتا ہے اس جگہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ فعل کی تصریح کر دی جاتی ہے جس کی وجہ اس پر دلالت کی کمزوری ہے۔"

---

[1] یعنی اس طرح تو ان کے اقرار کا اظہار ہو جاتا ہے جب کہ وہ یہ کہتے کہ ہمارے رب نے "اساطیر الاوّلین" کو نازل کیا ہے۔ ۱۲

اور غیر اکثر کی مثال "یُسَبِّحُ لَهٗ فِیْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ" کی فعل مجہول کے ساتھ قرأت ہے
("یُسَبَّحُ" فعل مجہول اور "لَهٗ" اس کا نائب فاعل ہے اور "رِجَالٌ" اس سوال کی تقدیر پر مرفوع
ہے کہ کسی نے دریافت کیا "مَنْ یُسَبِّحُ" تو اس کے جواب میں کہا گیا "رِجَالٌ لَّا تُلْهِیْهِمْ" الآیۃ
(یعنی یُسَبِّحُ لَهٗ رِجَالٌ")

فائدہ

بزّار نے **ابن عبّاس** رضؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "میں نے **محمد** صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ سے اچھی جماعت کوئی نہیں دیکھی۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف بارہ سوالات کئے اور وہ تمام سوالات قرآن میں موجود ہیں۔ اس روایت کو امام **رازی** رحمۃ اللہ علیہ نے اَرْبَعَةَ عَشَرَ حَرْفًا کے لفظ سے ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ منجملہ ان کے آٹھ سوال سُورۃ البقرہ میں حسب ذیل ہیں :-

(۱) "وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ" الآیہ

(۲) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ۔"

(۳) "یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلْ مَا اَنْفَقْتُمْ" ۔ الآیہ

(۴) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ"

(۵) "یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ"

(۶) "وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْیَتٰمٰی"

(۷) "وَیَسْاَلُوْنَكَ مَاذَا یُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ"

(۸) "وَیَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِیْضِ"

رازی نے کہا ہے کہ نواں سوال "یَسْاَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ ۔ الآیہ" سورۃ المائدہ میں ہے۔

(۱۰) دسواں سورۃ الانفال میں "یَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ"

(۱۱) گیارہواں "یَسْاَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ"

(۱۲) بارہواں "وَیَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ"

(۱۳) تیرہواں "وَیَسْاَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ"

(۱۴) اور چودہواں "وَیَسْاَلُوْنَكَ عَنْ ذِی الْقَرْنَیْنِ" ہے۔

---

[۱] یعنی بجائے "اثنتی عشرۃ مسئلۃ" کے "اربعۃ عشر حرفا" بیان کیا ہے یعنی بارہ نہیں بلکہ چودہ سوالات دریافت کئے تھے۔ ۱۲ (مص)

یَں کہتا ہوں "رُوح اور ذی القرنین کی بابت مشرکینِ مکّہ اور یہودیوں نے سوالات کئے تھے۔ یہ اسبابِ نزول میں بیان ہو چکی ہے۔ صحابہؓ نے یہ سوالات نہیں کئے تھے اور اس وجہ سے صحابہؓ کے سوالات صرف بارہ سوالات ہیں جیسا کہ اُن کی بابت صحیح روایت موجود ہے[1]

فائدہ

امام راغبؒ نے کہا ہے "جب کہ سوال تعریف کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ (بذاتِ خود) اور کبھی "عن" کے ذریعہ سے مفعول ثانی کی طرف متعدّی ہوتا ہے اور اکثر اس کا تعدیہ "عن" ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے " وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوحِ "۔

اور جب وہ سوال کسی مال کی استدعا اور طلب کے لئے ہوتا ہے تو وہ بنفسہٖ یا "مِن" کے ساتھ متعدّی ہوتا ہے اور اکثر بنفسہٖ متعدّی ہوتا ہے، جیسے " وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ " اور " وَسْئَلُوْا مَآ اَنْفَقْتُمْ " اور " وَسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ " میں ہے۔

قاعدہ

اسم اور فعل کے ساتھ خطاب کرنے کا بیان۔

اِسم کی دلالت ثبوت اور استمرار پر ہوتی ہے اور فعل کی دلالت تجدّد اور حدوث پر ہوتی ہے اور اُن میں سے ایک کو دُوسرے پر مقام میں رکھنا اچھا نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے ہے قولہ تعالےٰ " وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ " اگر اس میں بجائے "بَاسِطٌ" کے "يَبْسُطُ" کہا جاتا تو وہ اصلی غرض کا فائدہ کبھی نہ دیتا اس لئے کہ "يَبْسُطُ" کا لفظ اس بات کی خبر دیتا ہے کہ "کَلب" "(کُتّا)" "بَسط" (ہاتھ پھیلانے) کی مزاولت و مداومت کرتا ہے اور یہ کہ اس کے لئے ایک

---

[1] صحیح یہ ہے کہ قرآن مجید سے صحابہ رضؓ کے کل تیرہ سوالات ثابت ہوتے ہیں۔ آٹھ وہی جو سُورۃ البقرہ میں موجود ہیں اور حضرت ابن عباسؓ نے بیان کئے ہیں اور بقیہ پانچ سوالات یہ ہیں :-

(۱) " يَسْتَفْتُوْنَكَ فِي النِّسَاۗءِ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِيْهِنَّ - الآیہ " (النساء ۴ : ۱۲۷)

(۲) " يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي الْكَلٰلَةِ - الآیہ " (النساء ۴ : ۱۷۶)

(۳) " يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ - الآیہ " (المائدہ ۵ : ۴)

(۴) " يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ " (الانفال ۸ : ۱)

(۵) " قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِيْ تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيْٓ اِلَى اللّٰهِ " الآیہ (مجادلہ ۵۸ : ۱)

چونکہ صحابہؓ صرف وہی سوالات کرتے تھے جن کی انہیں روزمرّہ کے مسائل میں ضرورت ہوتی نہ کہ اعتراضات کرتے اور نہ پریشان کرنے یا امتحان لینے کی غرض سے ایسا کرتے لہٰذا الساعۃ، الجبال، الروح اور ذی القرنین کی بابت انہوں نے کبھی سوال نہ کیا یہ صرف کفار کے سوالات تھے جیسا کہ سیاق وسباق سے ثابت ہے

کے بعد دوسری چیز از سرِ نو حاصل ہوتی رہتی ہے، لہٰذا " بَاسِطٌ " کا لفظ ثبوت صفت کے واسطے زیادہ موزوں ہے (اور اس بات کو بخوبی بتاتا ہے کہ بَسط کی صفت کُتّے کے ساتھ دائم و قائم ہے)۔

اور قولہٗ تعالےٰ ہَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ يَرْزُقُكُمْ " میں اگر بجائے " يَرْزُقُكُمْ " کے " رَازِقُكُمْ " کہا جاتا تو وہ فائدہ فوت ہو جاتا جو کہ فعل سے حاصل ہوا ہے۔ کیونکہ فعل ایک کے بعد دوسری روزی کا از سرِ نو ملنا ظاہر کر رہا ہے۔

اور اسی لیے باوجودیکہ حال کا فائدہ دینے والا عامل ماضی (گزشتہ) ہوتا ہے مگر حال (عال جو کہ فاعل یا مفعول کی اس ہیئت کو بیان کرتا ہے جو کہ صدورِ فعل کے وقت ان میں پائی جاتی ہے) فعل مضارع کی صورت میں آتا ہے، مثلاً وَجَاؤُا اَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ " اس لیے کہ یہاں حال کی مُراد تو یہ ہے وہ ان لوگوں (یوسف کے بھائیوں) کی اس صورت کو ظاہر کرنے کا فائدہ دے جو اُن کے اپنے باپ کے پاس آنے کے وقت بھی اور اس بات کی (لفظی) تصویر کھینچ دے کہ وہ لوگ رو رہے تھے اور ایک کے بعد دوسرے گریہ کی تجدید کرتے جاتے تھے (یعنی ان کے رونے کا تار بندھا ہوا تھا) اس کا نام حکایۃ الحال الماضیۃ (زمانۂ گزشتہ کی حالت کو بیان کرنا) ہے اور اسم فاعل اور اسم مفعول سے رُوگردانی کرنے کا راز بھی یہی ہے۔ نیز اسی وجہ سے حالت " نَفَقَةً " کی تعبیر " اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ " (فعل مضارع) کے ساتھ کی گئی اور " اَلْمُؤْمِنُوْنَ " اور " اَلْمُتَّقُوْنَ " کی طرح " اَلْمُنْفِقُوْنَ " نہیں کہا گیا۔ کیونکہ نفقہ (خرچ کرنا) ایک فعلی امر ہے اس کی شان یہ ہے کہ منقطع اور متجدد ہوتا رہے (بند ہو کر پھر شروع ہو) بہ خلاف ایمان کے کہ اُس کی حقیقت ایسی ہے جو قلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور پھر اس کا مقتضی ہمیشہ رہتا ہے اور اسی طرح پر تقویٰ، اسلام، صبر، شکر، ہدیٰ، عمیٰ، ضلالت اور بصر کی خاصیت بھی ہے کہ یہ سب ایسے اسماء ہیں جن کے مسمیات حقیقی یا مجازی مستمر (دائم) رہتے ہیں اور اُن کے آثار متجدد اور منقطع دونوں طرح ہوتے رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ الفاظ دونوں طریقوں سے استعمال میں آئے ہیں۔

اللہ تعالےٰ سورۃ الانعام میں فرماتا ہے " يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ " اس بارے میں امام فخر الدین رازی کہتے ہیں " چونکہ مُردہ سے زندہ کو نکالنے کے معاملہ میں زیادہ توجہ بھی اور اس کا خیال رکھنا اشد تھا اس واسطے اس کے بارے میں فعل مضارع لایا گیا تاکہ وہ تجدّد (ہر دم تازہ ہونے پر دلالت کرے، جیسا کہ قولہ تعالےٰ " يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ " میں ہے۔

تنبیہات :

تنبیہ اوّل

زمانۂ ماضی میں تجدد سے مُراد حصول ہے اور مضارع میں تجدد سے یہ مراد ہے کہ اُس امر کی شان یہ ہونی چاہیئے کہ بار بار ہو اور یکے بعد دیگرے واقع ہوتا رہے۔ اس بات کی تصریح علماء کی ایک جماعت نے کی ہے کہ منجملہ اُن کے زمخشری بھی ہیں اور زمخشری نے قولہ تعالیٰ "یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ" کی تفسیر میں یہ بات بیان کی ہے۔

شیخ بہاؤالدین سبکی کا قول ہے کہ "اسی مذکورہ بالا بیان سے اس اعتراض کا جواب بھی واضح ہو جاتا ہے جو کہ "عَلِمَ اللّٰہُ کَذَا" کی مثال پر کیا جاتا ہے[1]، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم متجدد نہیں ہوتا اور اسی طرح اُن تمام دائمی صفات کا بھی حال ہے جن میں فعل کا استعمال ہوتا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ "عَلِمَ اللّٰہُ کَذَا" کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس کا علم گزشتہ زمانے میں واقع ہُوا ہے اور اِس سے یہ بات نہیں لازم آتی کہ معاذ اللہ خدا کا عِلم زمانہ ماضی سے قبل تھا ہی نہیں کیونکہ زمانۂ ماضی میں عِلم کا ہونا اس علم سے زیادہ عام ہے جو کہ مستمر علی الدّوام (ہمیشہ رہنے والا) ہو، کیونکہ وہ اس زمانہ کے قبل، اس کے بعد اور اس کے غیر زمانہ پر بھی محیط ہوتا ہے۔

چنانچہ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے "اَلَّذِیْ خَلَقَنِیْ فَھُوَ یَھْدِیْنِ" کہ اس میں "خَلَقَ" کو صیغۂ ماضی کے ساتھ لایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفروغ عنہ (جس کام سے فراغت حاصل کر لی گئی ہو) ہے اور ہدایت دُنیا (کھانا کھلانا) طعام سقاء (پانی پلانا) اور شفاء کو فعل مضارع کے ساتھ بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ یہ باتیں متکرر اور متجدد ہیں یعنی ایک کے بعد پھر دُوسری دفعہ واقع ہوتی ہیں۔

تنبیہ دوم

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے فعل مضمر کی حالت بھی فعل مظہر ہی کی طرح ہوتی ہے اسی لئے علماءِ نحو نے کہا ہے کہ ابراہیم خلیل اللہ کا سلام ملائکہ کے سلام سے زیادہ بلیغ ہے جب کہ ملائکہ نے کہا "سَلَامًا" تو ابراہیمؑ نے کہا "سَلَامٌ" کیونکہ "سَلَامًا" کا نصب فعل کے ارادہ ہی پر ہو سکتا ہے یعنی تقدیر عبارت "سَلَّمْنَا سَلَامًا" ہوگی اور یہ عبارت بتا رہی ہے کہ فرشتوں سے تسلیم کا حدوث ہُوا یعنی سلام کرنے کا فعل اُن سے متجدد ہوا کیونکہ فعل فاعل کے وجود کے بعد واقع ہوتا ہے، برخلاف ابراہیمؑ کے سلام کے کہ وہ مبتدا ہونے کی جہت سے مرفوع ہے لہٰذا

---

[1] اعتراض یہ ہوتا ہے کہ عِلم فعل ماضی ہے جس سے خدا تعالیٰ کے علم کا محض زمانۂ ماضی میں واقع ہونا مفہوم ہوتا ہے حالانکہ خدا تعالیٰ کا عِلم ازلی و ابدی ہے سرمدی ہے، یعنی وہ ہر ایک زمانہ میں دائم و قائم رہتا ہے۔ ۱۲ (مترجم)

وہ مُطلق طور پر ثبوت کا مقتضی ہُوا اور یہ بہ نسبت اس شَے کے بہتر ہے جس کو ثبوت عارض ہوتا ہے۔ پس گویا کہ ابراہیمؑ نے یہ ارادہ کیا کہ وہ فرشتوں کو اُن کے سلام سے بڑھ کر اور بہتر سلام کریں۔

تنبیہ سوم

ہم نے اسم کی دلالت ثبوت پر اور فعل کی دلالت حدُوث اور تجدّد پر ہونے کے بارے میں جو کچھ بیان کیا ہے۔ اہلِ بیان کے نزدیک ایک مشہور اَمر ہے مگر ابن الزملکانی کی کتاب "تبیان بِرالتمویہات" کے نام سے جو ایک رسالہ ابوالمطراف بن عمیرہ نے لکھا ہے، اس میں وہ اس بات سے انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قول غریب (انوکھا) ہے اور اس کی کوئی سند نہیں ہے کیونکہ اسم صرف اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ بات کہ وہ کسی شَے کے لئے کوئی معنی ثابت کرے اس میں ہرگز نہیں ہوتی۔ پھر اس کی مثال میں یہ آیتیں نقل کی ہیں "ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ ۝ ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ تُبْعَثُوْنَ" اور قولہ تعالیٰ اِنَّ الَّذِيْنَ هُمْ مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُوْنَ ۝ وَالَّذِيْنَ هُمْ بِاٰيٰتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُوْنَ۔

ابن المنیر نے کہا ہے کہ "عربیت (عربی زباندانی) کا طریقہ یہ ہے کہ کلام میں نزاکت اور لوچ ہو اور علماء کے بیان کے مطابق اس میں ایک بار جملۂ فعلیہ اور بار دیگر جملۂ اسمیہ کو بلا تکلف لاسکیں اور ہم نے خود اس بات کی تحقیق کی ہے کہ جملۂ فعلیہ کا آغاز اقویاء مُخلص (بے آمیزش قوت والوں) کو صدر کلام میں لانے کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ اس صُورت میں بغیر کسی تاکید کے اصل مقصود حاصل ہو جاتا ہے (تاکید حاصل ہونے کا اعتماد رہتا ہے) جیسے "رَبَّنَا اٰمَنَّا" کہ اس کے بعد اور کوئی شَے ایسی قوی نہیں اور "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" ہاں منافقوں کے کلام میں بے شک تاکید آئی ہے دیکھو اللہ تعالیٰ اُن کے قول کو یُوں نقل فرماتا ہے "فَقَالُوْا اِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ"۔

قاعدہ (مصدر کا بیان)

ابن عطیہ نے کہا ہے کہ "اموِر واجبہ (واجبات) کے بیان کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں مصدر کو مرفوع لایا جاتا ہے اور مندوب (مستحب) باتوں کے ذکر کا طریقہ یہ ہے کہ ان کے مصدر کو منصوب لایا جاتا ہے۔ واجبات کے بارے میں مصدر کے مرفوع آنے کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ "فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ" اور "فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ" اور مندوبات کے ذکر میں مصدر کے منصوب آنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَضَرْبَ الرِّقَابِ" اور اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ "وَصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ" میں مصدر کو منصوب اور مرفوع دونوں طریقوں پر باختلافِ قرأت پڑھا گیا ہے۔ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بیویوں کے لئے

وصیت کرنا واجب ہے یا مستحب۔

ابو حیان نے کہا ہے کہ اس تفرقہ کی اصل قولہ تعالےٰ "قَالُوْا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ" ہے کہ اس میں پہلا لفظ یعنی "سَلَامًا" مستحب ہے (چنانچہ اسی کے اعتبار سے مصدر منصوب اور مصدر مرفوع کے مابین یہ مذکورہ بالا فرق کیا گیا ہے) اور دوسرا یعنی "سَلَامٌ" واجب ہے اور اس میں باریکی یہ ہے کہ جملۂ اسمیہ بہ نسبت جملۂ فعلیہ کے اثبت (ثابت تر) اور آکد (زیادہ مؤکد) ہوا کرتا ہے۔

قاعدہ: عطف کا بیان

اس کی تین قسمیں ہیں:-

(۱) عطف علی اللفظ (لفظ پر عطف ہونا) اور یہی اصل ہے۔ اس کی شرط یہ ہے کہ عامل کا معطوف کی طرف متوجہ ہونا ممکن ہو۔

(۲) عطف علی المحل (محلِ اعراب پر عطف ہونا) اس کی تین شرطیں ہیں۔

(ا) یہ کہ صحیح جملہ میں اس محل کا ظاہر ہونا ممکن ہو، چنانچہ "مَرَرْتُ بِزَيْدٍ وَّعَمْرًا" کہنا جائز نہیں ہو سکتا اس لئے کہ "مَرَرْتُ زَيْدًا" کہنا جائز نہیں ہے۔

(ب) یہ کہ (محل کا) موضوع اصالت کا حق رکھتا ہو، یعنی وہ اصل ہونے کے حق سے موضوع اعراب بنا ہو، چنانچہ "هٰذَا الضَّارِبُ زَيْدًا وَّاَخِيْهِ" کہنا اس واسطے جائز نہیں ہے کہ جو صیغۂ وصف عمل کی شرطوں کا مستوفی (پورا کرنے والا) ہے اس کی اصل یہ ہے کہ اُسے عمل دیا جائے نہ یہ کہ اُس کی اضافت کی جائے۔

(ج) یہ شرط ہے کہ کوئی محرز یعنی اس محل کا طالب پایا جاتا ہو، اس لئے "اِنَّ زَيْدًا وَّعَمْرٌو قَاعِدَانِ" کہنا اس لئے جائز نہیں ہو سکتا کہ "عَمْرٌو" کا رفع جس چیز نے طلب کیا تھا وہ مبتدا ہوتا تھا اور اب "اِنَّ" کے داخل ہونے سے وہ ابتدا (مبتدا ہونا) زائل ہو گیا۔ لہٰذا کوئی ایسا محرز باقی نہیں رہا جو عطف کو صحیح بنا سکے۔ مگر کسائی نے قولہ تعالےٰ "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالصَّابِئُوْنَ" الآیۃ۔ سے استدلال کر کے اس تیسری شرط کی مخالفت کی ہے، یعنی کسائی نے اسے ضروری نہیں مانا۔ کیونکہ آیت مندرجہ بالا میں "اِنَّ" کے داخل ہونے کے باوجود "اٰمَنُوْا" اور "هَادُوْا" پر "الصَّابِئُوْنَ" کا عطف علی المحل ہوا ہے۔ مگر کسائی کے اس قول کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت "اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا۔ الآیۃ" میں "اِنَّ" کی خبر محذوف ہے۔ یعنی "مَاجُوْرُوْنَ" یا "اٰمِنُوْنَ" اور موضع مراعات میں کچھ اس طرح کی خصوصیت نہیں کہ عامل لفظ اس میں زائد ہو۔

الفارسی نے قولہ تعالےٰ "وَاُتْبِعُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَّيَوْمَ الْقِيَامَةِ" میں یہ بات

جائز رکھی ہے، کیونکہ یہاں "یَوْمَ الْقِیَامَۃِ" کا عطف "ھٰذِہٖ" کے محل پر ہوا ہے۔

(۳) عطف علی التوہم (یعنی وہم کی بنیاد پر عطف کر دینا) مثلاً "لَیْسَ زَیْدٌ قَائِمًا وَلَا قَاعِدٍ" "قَاعِدٍ" کو خفض (جر کسرہ) دینے کے ساتھ اس وہم پر کہ لَیْسَ کی خبر میں حرفِ با (جارّہ) داخل ہوتا ہے۔

اس عطف علی التوہم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس وہم دلانے والے عامل کا دخول صحیح ہو اور اس عطف کے حسن (اچھے ہونے) کی شرط یہ ہے کہ اُس موقع پر (جہاں ایسا عطف کیا گیا ہے) وہ عامل بہ کثرت داخل ہوتا ہو، چنانچہ زہیر بن ابی سُلمٰی کے شعر میں یہ عطف متوہم مجرور پر داخل ہُوا ہے ؎

بَدَا لِیَ اَنِّیْ لَسْتُ مُدْرِكَ مَامَضٰی
وَلَا سَابِقٍ شَیْئًا اِذَا كَانَ جَائِیًا

ابوعمرو کی قرأت کے علاوہ قولہ تعالےٰ "لَوْلَآ اَخَّرْتَنِیْٓ اِلٰٓی اَجَلٍ قَرِیْبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ" کی دوسری قرأت میں یہ عطف مجزوم پر ہُوا ہے۔ سیبویہ اور خلیل نے اس کے بارے میں عطف توہم ہونے کی روایت کی ہے، کیونکہ "لَوْلَآ اَخَّرْتَنِیْ فَاَصَّدَّقَ" اور "أَخِّرْنِیْٓ أُصَدِّقْ" دونوں جملوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

الفارسی نے اسی حلف کے قاعدے پر قنبل کی قرأت "اِنَّهٗ مَنْ یَّتَّقِیْ وَیَصْبِرْ" کو بھی بیان کیا ہے جس کی علت یہ ہے کہ اس میں "مَنْ" موصولہ کے اندر شرط کے معنے پائے جاتے ہیں۔

حمزہ اور ابن عامر کی قرأت "وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" (بہ فتحہ با) میں یہ عطف محل منصوب پر ہوا ہے کیونکہ اس آیت کے معنی "وَوَهَبْنَا لَهٗ اِسْحٰقَ وَمِنْ وَّرَآءِ اِسْحٰقَ یَعْقُوْبَ" کی طرح ہیں (یعنی ہم نے اُسے اسحٰق کو عطا کیا اور اسحٰق کے بعد یعقوب کو عطا فرمایا)۔

بعض علماء نے قولہ تعالےٰ "وَحِفْظًا مِّنْ كُلِّ شَیْطٰنٍ" کے بارے میں کہا ہے کہ یہ قولہ تعالےٰ "اِنَّا زَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا - الآیہ" کے معنی پر عطف ہوا ہے جو کہ "اِنَّا خَلَقْنَا الْكَوَاكِبَ فِی السَّمَآءِ الدُّنْیَا زِیْنَةً لِّلسَّمَآءِ" کے معنی میں ہے (یعنی اللہ تعالےٰ فرماتا ہے کہ ہم نے دنیا کے آسمان میں ستاروں کو اس کی آرائش کے لئے پیدا کیا اور اس واسطے کہ وہ ہر ایک شیطان سرکش سے اس کی حفاظت کا آلہ بنیں)۔

بعض علماء نے "وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْنَ" کی قرأت میں یہ کہا ہے کہ وہ "اَنْ تُدْهِنَ" کے معنٰی پر معطوف ہے۔

حفص کی قرأت "لَعَلِّیْٓ اَبْلُغُ الْاَسْبَابَ اَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَاَطَّلِعَ" نصب کے ساتھ پڑھنے

کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "اَطَّلِعَ" کا عطف "لَعَلِّیۡ اَنۡ اَبۡلُغَ" کے معنی پر ہوا ہے کیونکہ "لَعَلَّ" کی خبر اکثر "اَنۡ" کے ساتھ مقترن (متصل و نزدیک) ہوا کرتی ہے۔

اور قولہ تعالےٰ "وَمِنۡ اٰیٰتِہٖۤ اَنۡ یُّرۡسِلَ الرِّیَاحَ مُبَشِّرٰتٍ وَّلِیُذِیۡقَکُمۡ" کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "لِیُذِیۡقَکُمۡ" کا عطف "لِیُبَشِّرَکُمۡ وَیُذِیۡقَکُمۡ" کی تقدیر پر ہے۔

تنبیہ

ابن مالک کا یہ خیال ہے کہ توہّم سے غلطی کرنا مُراد ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، چنانچہ ابوحیان نے اس بات پر متنبہ کیا ہے اور ابن ہشام نے بھی اس سے آگاہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ عطف غلطی سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کا مقصد صواب (درست بات) کا اظہار ہوتا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ لفظ کو چھوڑ کر معنے پر عطف ہوتا ہے، یعنی ایک عربی شخص نے اپنے ذہن میں اس بات کو تجویز کر لیا کہ معطوف علیہ میں فلاں معنی ملحوظ ہیں اور پھر ان سے اپنے لحاظ کئے ہوئے معنی ہی پر عطف کر دیا اور اس عطف میں اُس نے کوئی غلطی نہیں کی۔ اسی لئے قرآن میں ایسے موقعوں پر یہ کہنا مقتضائے ادب ہے کہ یہاں معنی پر عطف ہوا ہے۔

مسئلہ

اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا خبر کا انشاء پر یا انشاء کا خبر پر عطف ہونا چاہیئے یا نہیں؟ علمائے معانی و بیان اور ابن عصفور نے تو اس کو منع کیا ہے اور اس کی ممانعت کو بہ کثرت لوگوں سے نقل بھی کیا ہے۔

مگر صفار اور اہلِ علم کی ایک جماعت نے قولہ تعالےٰ "وَبَشِّرِ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا" سے جو سُورۃ البقرہ میں واقع ہے اور قولہ تعالےٰ "وَبَشِّرِ الَّذِیۡنَ" سے جو کہ سورۃ الصّف میں آیا ہے استدلال کر کے اُس کو جائز قرار دیا ہے۔

زمخشری نے دلیل میں پیش کی ہوئی ان دونوں مثالوں میں سے پہلی مثال کی نسبت یہ کہا ہے کہ اس میں کچھ فعلِ اَمر ہی سنت کے لیے قابلِ اعتماد چیز نہیں ہے کہ اس کا کوئی مشاکل (ہمشکل معطوف علیہ) طلب کیا جائے، بلکہ یہاں "ثواب المؤمنین" کے جملہ کا "ثواب الکافرین" کے جملہ پر عطف کرنا مُراد ہے اور دوسری مثال کے بارے میں کہا ہے کہ اس پر "تُؤۡمِنُوۡنَ" کا عطف ہوا ہے، کیونکہ وہ "آمِنُوۡا" کے معنی میں ہے۔

ا... قول کی تردید اس طرح کر دی گئی ہے کہ "تُؤۡمِنُوۡنَ" کے ساتھ اہلِ ایمان کو مخاطب کیا گیا ہے اور "بَشِّرۡ" کے مخاطب نبی علیہ الصلوٰت والسّلام ہیں۔

اور یوں بھی اس کی تردید کی گئی ہے کہ "تُؤۡمِنُوۡنَ" یہ بات ظاہر کرتا ہے کہ وہ بہ طور "تجارت"

کی تفسیر کے ہے نہ یہ کہ طلب (یعنی فعل اَمر) ہے۔
سکاکی نے کہا ہے کہ یہ دونوں صیغۂ امر (اَبْشِر) لفظِ "قل" پر معطوف ہیں، جو کہ "یَاأَیُّھَا" سے قبل مقدر ہے اور قول کا حذف نہایت کثرت سے ہوتا ہے۔

مسئلہ

جُملۂ اسمیہ کے جُملۂ فعلیہ پر عطف ہونے یا اُس کے برعکس صُورت کے جواز میں بھی اختلاف ہے۔ جمہور اس کا جائز ہونا مانتے ہیں اور بعض علماء اس سے منع کرتے ہیں۔
رازیؒ نے اپنی تفسیر میں اس بات پر بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور اس نے اسی قاعدہ کے ذریعہ سے حنفیوں پر جو بغیر بسم اللہ کہے گئے ذبح کئے جانور کا گوشت کھانا حرام قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالےٰ " وَلَا تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ " سے یہ حکم اخذ کرتے ہیں، اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آیت کریمہ متروک التسمیہ (بسم اللہ کہے بغیر ذبح کئے ہوئے) جانور کا گوشت کھانے کی حُرمت پر حُجّت نہیں بلکہ اس کے جواز کی دلیل ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں دونوں جملوں کے مابین اُن کے اسمیہ اور فعلیہ میں مختلف ہونے کے باعث واؤ عاطفہ نہیں ہے اور نہ یہ واؤ حرفِ استیناف ہے کیونکہ واو کا اصل فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنے مابعد کو اپنے ماقبل کے ساتھ رَبط دیدے اور یہاں ایسی صُورت نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا اب یہی امر باقی رہا کہ واو حالیہ ہو اور یہ جُملہ حالیہ ہو کر نہی کا فائدہ دے جس سے وجہ سے جملہ کے یہ معنےٰ ہوں گے کہ " بہ حالت اس متروک التسمیہ کے فسق ہونے کے تم اس کا گوشت نہ کھاؤ "
اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب وہ فسق نہ ہو تو ایسا گوشت کھانا جائز ہے اور فسق کی تفسیر اللہ تعالےٰ نے اپنے قول " اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ " کے ساتھ فرمائی ہے، جس کے معنیٰ یہ ہیں کہ اگر اُس پر (ذبح کرتے وقت) غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، تو ایسے جانور کا گوشت نہ کھاؤ، پھر اُس کا مفہوم بہ نظرِ غور دیکھنے سے یہ نکلتا ہے کہ جب کسی جانور کو ذبح کرتے وقت اُس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے تو اس کا گوشت بے تکلف کھالو"۔[1]
ابن ہشام کا قول ہے کہ " اگر دو جُملوں کا انشاء اور خبر میں مختلف ہونا عطف کو باطل کرے تو بے شک یہ بات درست ہوئی "

مسئلہ

اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا دو مختلف عاملوں کے معمولوں پر عطف کرنا جائز ہے یا نہیں؟

---

[1] امام رازیؒ کی اس دلیل کا ضعف بیان کرنے کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، کیونکہ اہلِ نظر خود ہی اس بات کا اندازہ لگالیں گے کہ یہ تمام بیان مغالطات کا ایک ناواجب طومار ہے (مترجم)۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سیبویہ سے اس کی ممانعت کا قول مشہور ہے اور المبرّد ، ابن السراج اور ہشام بھی اسی کے قائل ہیں۔
مگر اخفش ، کسائی ، فراء اور زجاج نے ایسے عطف کو جائز رکھا ہے، چنانچہ اسی قاعدہ کی بناء پر انہوں نے قولہ تعالےٰ "اِنَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ وَفِیْ خَلْقِکُمْ وَمَا یَبُثُّ مِنْ دَآبَّةٍ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ ہ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ رِّزْقٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ اٰیٰتٌ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ ہ کو اس قرأت کے لحاظ سے پیش کیا ہے جس میں اخیر کے لفظ " آیاتٌ " کو نصب دیا گیا ہے یعنی " آیاتٍ " قرأت کیا گیا ہے۔

مسئلہ

اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا بغیر اعادۂ جار کے ضمیر مجرور پر عطف جائز ہے یا نہیں ؟
جمہور اہل بصرہ اس سے منع کرتے ہیں۔ مگر بعض اہل بصرہ اور اہل کوفہ (سب کے سب) اس قسم کے عطف کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل میں جو مثال دی گئی ہے وہ حمزہؒ کی قرأت " وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامِ " ہے۔
ابو حیان نے قولہ تعالےٰ " وَصَدٌّ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَکُفْرٌۢ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ " کے بارے میں کہا ہے کہ " اس میں " اَلْمَسْجِدِ " کا عطف " بِهٖ " کی ضمیر پر ہوا ہے، اور اگرچہ اس عطف کے لئے جار کا اعادہ نہیں کیا گیا "
ابو حیان نے مزید کہا ہے کہ " جس بات کو ہم مختار قرار دیتے ہیں وہ ایسے عطف کا جواز ہے کہ یہ کلامِ عرب میں خواہ وہ نظم ہو یا نثر دونوں میں بکثرت وارد ہوتا ہے، اور ہم جمہور اہل بصرہ کی پیروی کو عبادت نہیں سمجھتے، بلکہ ہمارا طریقہ دلیل کی پیروی کرنا ہے۔

حصہ اوّل تمام ہوا

عطرِ تصوّف

اِکمالُ الشِّیَم

مصنف : شیخ ابن عطاء اللہ اسکندری رحمۃ اللہ علیہ — م : ۷۰۹ھ

مبوّب : مولانا شیخ علی متّقی (صاحبِ کنز العُمّال) رحمۃ اللہ علیہ م : ۹۷۵ھ

مترجم : حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ م : ۱۳۴۶ھ

شارح : حضرت مولانا محمد عبد اللہ صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ م : ۱۳۴۵ھ

مقدمہ نگار : جناب مولانا محمد رمضان صاحب شوق

مستند اسلامی تصوف کی وہ نمائندہ کتاب جو ہمیشہ مشائخ صوفیہ کے لیے حرزِ جان اور سالکین طریقت کے لیے اہم دستور العمل بنی رہی۔ مُجدد الملۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون میں داخلِ نصاب قرار دیا اور حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی دامت برکاتہم اور دوسرے مشائخ کاملین اپنے اپنے مسترشدین کو اس کتاب کے مطالعہ کی تاکید فرماتے ہیں۔ یہ اہم کتاب پہلی بار تہذیب و ترتیب کے ساتھ پیش خدمت ہے۔

ادارۂ اسلامیات لاہور

۱۹۰- انارکلی

آپ کے مطالعہ کے لیے

انتخاب بخاری شریف کامل دو جلد	مولانا ظفر احمد عثمانی رح
اسلامی تہذیب و تمدن	مولانا قاری محمد طیب صاحب مد ظلہ
اسلامی قانونِ وراثت و وصیت	مولانا سید اصغر حسین صاحب رح
شریعت اور طریقت	حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رح
اکمال الشیم (اردو)	مولانا محمد عبد اللہ صاحب گنگوہی رح
آفتابِ نبوت	مولانا قاری محمد طیب صاحب
العلم والعلماء اردو	مولانا ابن عبد البر رح
بدعت کیا ہے ؟	چار مقالات
مکتوباتِ نبوی ص	مولانا سید محبوب صاحب
حضرت ابوبکر رض کے سرکاری خطوط	خورشید احمد فارق
حضرت عمر رض کے سرکاری خطوط	" " "
حضرت عثمان رض کے سرکاری خطوط	" " "
شاہ ولی اللہ رح کے سیاسی مکتوبات	خلیق احمد صاحب نظامی
حیاتِ شیخ الہند رح	مولانا سید اصغر حسین رح
اسلام اور ہندو مت	مولانا محمد قاسم نانوتوی رح
فلسفۂ نعمت و مصیبت	مولانا قاری محمد طیب صاحب
کیفیات (مجموعۂ کلام)	مولانا ذکی کیفی رح
مسلمانوں کا عروج و زوال	احمد سعید اکبر آبادی
مفتیٔ اعظم پاکستان، اکابر کی نظر میں	مولانا اکبر شاہ صاحب
شہید کربلا اور یزید	حضرت قاری محمد طیب صاحب
عقائدِ اسلام	مولانا طاہر قاسمی صاحب رح
تجلیاتِ مدینہ	مولانا احتشام الحسن صاحب
اسلام کا اخلاقی نظام	مولانا قاری محمد طیب صاحب

اِدارۂ اسلامیات ۱۹۰ ۔ انارکلی لاہور

تاریخ ملت

تالیف

جناب مفتی زین العابدین سجاد میرٹھی ○ جناب مفتی انتظام اللہ شہابی اکبر آبادی

چند نمایاں اور منفرد خصوصیات

- ○ تاریخ عالم قبل از اسلام سے لے کر مغلیہ سلطنت کے آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر تک اسلام کی تیرہ سو سالہ مکمل تاریخ ڈھائی ہزار سے زائد صفحات پر۔
- ○ ہر حکمران کی سیرت، سوانح، کردار اور عہد سلطنت کے واقعات۔
- ○ اہم حکمرانوں کے نظام سلطنت اور ملک کی عمومی حالت کا سیر حاصل تجزیہ۔
- ○ سلطنتوں اور افراد کی کامیابیوں اور ناکامیوں کے اسباب۔
- ○ ہر عہد حکومت کے دلچسپ، نادر اور نایاب واقعات۔
- ○ ہر دور کے ممتاز علماء، فقہاء، محدثین، شعراء اور دیگر فنون کے ماہرین کا تعارف، کارنامے اور مختصر حالات زندگی۔
- ○ مملکتوں کے نقشے، چارٹ اور بادشاہوں کے شجرہ ہائے نسب۔
- ○ مختلف ادوار میں علمی ترقی کا احوال اور ضمناً علوم و فنون کی تاریخ۔
- ○ مستند اور معروف تاریخی کتب کے مکمل حوالے۔
- ○ طلبہ اور اساتذہ کی نصابی ضروریات سے مطابقت۔
- ○ سلیس، سادہ، آسان اور عام فہم انداز بیان۔

ابواب کی تقسیم، ذیلی سرخیاں، مکمل اور جامع فہرست
کسی موضوع کی تلاش انتہائی سہل

کامل ۱۱ حصص کامل سیٹ ۳ جلد

ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور ۲

تبصرۃً وذکریٰ لکل عبدٍ منیب

ہدایت کے چراغ

سیرت انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام

ابوالبشر سیّدنا آدم علیہ السلام سے خاتم الانبیاء سیّدنا محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی سیرت و دعوت تک تمام انبیاء کرام کے حالات و سوانح۔ قدیم اقوام اور سابقہ اُمتوں کا حقیقی تذکرہ۔ قرآن کریم میں بیان ہونے والے قصص اور واقعات۔ قرآن و حدیث کے اوراق سے سلیس زبان اور عام فہم اندازِ بیان میں۔

تألیف

مولانا محمد عبدالرحمٰن صاحب

استاذ حدیث وتفسیر، ناظم مجلس علمیہ، حیدرآباد دکن

ادارۂ اسلامیات

۱۹۰- انارکلی ○ لاہور

